interprétation juste et droite pour obéir à Dieu. Ainsi, l'enfermant dans l'Ecriture, le prêtre prend le croyant à son propre piège. Car le prêtre est l'homme *qui sait* ; son pouvoir s'affirme désormais comme le pouvoir de celui qui peut interpréter l'existence selon la divinité : « Il est seul Dieu en un sens certain et pénètre dans la divinité ; il est seul la personne intermédiaire entre Dieu et *les autres* ; la divinité punit tout préjudice, toute pensée contre un prêtre », dit un long texte inédit de 1888 [177]. Il ajoute : « *Moyen* (de la puissance) ! *la vérité* existe. Il n'y a qu'*une seule* manière de l'atteindre : devenir prêtre. » En effet la vérité sacerdotale ne se partage pas, ni n'est participée du dehors : elle est transmise par le prêtre. La fermeture de la caste sacerdotale est assurée, puisque la caste ne peut qu'assimiler à elle, faire devenir prêtre celui qui voudrait transmettre la vérité révélée. Du coup, la médiation sacerdotale est insurmontable : recevoir la vérité d'un autre, telle est la « condition du salut dans cette vie et dans l'autre [178] ». D'où le premier piège de l'Ecriture : elle enferme dans la dépendance du prêtre, du commentateur, du scribe authentifié (par lui-même).

Mais ce piège est aussi piège *de* l'Ecriture : celle-ci constitue désormais un champ clos dans lequel se trouve la Révélation de la divinité. En ce sens, toute tentative de s'écarter de la Parole (écrite) constitue une tentation suspecte de s'écarter de la divinité elle-même. Si la vérité est *là*, toute velléité de sortir du texte est aussi velléité de sortir de la vérité, donc fascination commençante de l'erreur et du mensonge. L'assimilation entre volonté divine (sacerdotale) et Ecriture est telle que « tout le non-salut revient à s'aliéner (Entfremden) de l'Ecriture Sainte [179] ». Ce qui, transcrit en termes positifs, signifie que « " le salut de l'âme " dépend d'un livre !... » : surprenante « barbarie des concepts », dont Nietzsche s'étonne,

une action, ont besoin de s'appuyer sur des « devoirs absolus », « sous peine de ne pas légitimer le grand pathos qui les agite ». Façon « de se faire confiance à eux-mêmes, de manière absolue, en vertu de quelque loi suprême, indiscutable et ineffable en soi, dont ils se sentent les serviteurs et les instruments et se font passer pour tels » (*G.S.* § 5).

177. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (199) ; 15 (42).
178. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (199).
179. *A.C.* § 26.

dans un inédit des années 1888, qu'elle puisse encore perdurer [180].

Mais la conséquence la plus grave de l'interprétation sacerdotale tient en ce que la surcharge de sens (même minime) défigure et *dénature la réalité*. L'Ecriture, à son tour, prend le réel à son piège. Cela est déjà vrai de la manipulation exégétique interne aux textes sacrés, puisqu'on tente de forcer les textes originaux pour leur faire avouer un sens second : ainsi déjà dans l'Ancien Testament ou dans le Nouveau reprenant et annexant l'Ancien, ou dans les textes ecclésiastiques qui cherchent partout la figure du Christ dans la Bible [181]. Procédé qui se prolonge d'ailleurs dans l'exégèse protestante aussi bien que catholique [182]. « A quoi bon, demande un inédit de 1888, toute la formation scientifique, toute la critique et l'herméneutique, quand un tel contresens de l'interprétation biblique que celui que l'Eglise justifie, n'a pas encore fait monter au front le rouge et la honte [183] ? » En ce sens, l'interprétation *défigure l'Ecriture elle-même,* et manifeste qu'elle est prise à son propre piège, dans une sorte d'incapacité à sortir d'une constante reprise et déformation de soi.

Cependant la défiguration est encore plus nette en regard des *réalités naturelles et historiques* : ce que le croyant prétendait ne pas avoir à prendre en compte, en tant que réalité trop mesquine pour lui, se trouve désormais repris au service de l'interprétation sacerdotale, comme son support et son illustration, mais au mépris de la consistance et de l'opacité propres aux choses, aux événements et aux institutions [184]. Parce que la vérité absolue est donnée quelque part, rien ne vaut que relativement à elle, et pour autant qu'on peut trouver quelque rapport avec elle. Le monde perd sa valeur propre, se trouve dénaturé, enlaidi dans la mesure où il n'est plus que *prétexte* au dévoilement d'une vérité surnaturelle. Ainsi dans l'Ancien Testament les fêtes cycliques de l'année, scandées par le retour des semailles et des moissons, sont vidées de leur signification première, sous l'influence sacerdotale, et investies d'une signification seconde mais prévalente :

180. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (302).
181. *A.* § 84.
182. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (319).
183. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (302).
184. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (152).

les fêtes célèbrent la geste de Yahvé au profit de son peuple. La référence naturelle par laquelle un peuple célèbre les conditions de sa croissance est détrônée au profit d'une référence surajoutée par laquelle le peuple célèbre son déracinement par Yahvé de ses conditions d'existence [185]. D'où l'interprétation dénaturante de l'existence, telle qu'on en trouve l'énoncé au § 357 du *Gai Savoir* et au § 27 de la troisième Dissertation de *La Généalogie de la Morale* : « Considérer la nature comme si elle était une preuve en faveur de la bonté et de la providence de Dieu ; interpréter l'histoire à l'honneur d'une raison divine, comme témoignage constant d'un ordre moral du monde et d'un finalisme moral ; interpréter les propres événements de sa vie, ainsi que l'ont fait si longtemps les hommes pieux, comme si tout était disposé et ordonné par amour au salut de l'âme. » Croyant sans doute valoriser une existence dont il a déclaré le caractère finalement absurde ou insatisfaisant par rapport à son attente, le croyant croit trouver dans la Révélation une source de surdétermination de la réalité, sans s'apercevoir qu'il redouble ainsi l'inanité des choses. « On a posé de telles propositions, dont on souhaitait beaucoup la vérité, effrontément comme la vérité contre l'évidence, et on n'en a pas éprouvé pour autant de morsure de conscience religieuse ou morale — car *in honorem majorem* de la vertu ou de Dieu, on avait dépassé la réalité effective et sans prendre tous les égards indispensables [186]. » « D'où le mépris systématique des régions d'où pourrait venir la contradiction (la raison, la philosophie, la sagesse, la méfiance, la prudence) [187] » ; d'où aussi, de la part de la foi, le dédain pour les choses les plus proches au profit des choses lointaines [188] ; c'est pourquoi l'on peut dire : « Les explications mystiques passent pour profondes ; la vérité est qu'elles ne sont même pas superficielles [189]. » Comment en effet prétendre accéder à la profondeur, ou donner des explications profondes, sans avoir séjourné longuement dans la surface et admiré

185. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (377), pp. 411-416.
186. *A.* § 456. Texte qui vise les chrétiens aussi bien à nouveau que les philosophes (antiques).
187. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (184).
188. Thème insistant du *Voyageur et son ombre.*
189. *G.S.* § 126.

la couleur chatoyante des choses [190] ? Nietzsche ironise : « La foi n'a pas encore pu jusqu'à présent transporter de montagnes réelles, bien que je ne sais qui l'ait prétendu ; mais elle est fort capable de mettre des montagnes où il ne s'en trouve point [191]. »

Bref, l'intrusion de l'interprétation sacerdotale détruit les gestes les plus simples : « Dans tous les événements naturels de la vie, à la naissance, au mariage, dans la maladie, dans la mort, pour ne pas parler du " sacrifice " (le repas), apparaît le saint parasite (= le prêtre) pour les *dénaturer* — dans son langage : pour les " sanctifier "... Car on doit le comprendre : toute moralité naturelle, toute institution naturelle (Etat, ordre de justice, mariage, secours médicaux ou caritatifs), toute exigence née de l'instinct de vie, bref tout ce qui a *en soi* sa valeur, devient par le parasitisme du prêtre (ou de l' " ordre moral du monde ") fondamentalement sans valeur, *dé*valorisé : il a besoin après coup d'une sanction — une puissance *pourvoyeuse de valeur* s'impose qui nie en cela la nature, qui par là même *crée* d'abord une valeur [192]. »

190. *A.* § 426 « Cécité des penseurs aux couleurs » ; cf. *P.B.M.* §§ 59 ; 230.
191. *H.t.H.* II § 225 et *A.C.* § 51.
192. *A.C.* § 26. Cependant Nietzsche n'aspire pas à une sécularisation plate de l'existence : « Il faut qu'il y ait des hommes sanctifiant toutes les opérations, pas seulement le manger et le boire ; — et pas seulement en souvenir d'eux ou pour devenir un avec eux, *mais* toujours à nouveau et d'une manière nouvelle ce monde-ci doit être transfiguré (verklärt) » (*Nachlass* III, p. 849 = *V.P.* IV § 579). Transfiguration interne à ce monde, et non par juxtaposition ou surcharge d'une signification extrinsèque. C'est par rapport à l'interprétation religieuse dévalorisante à cause de ses surdéterminations du réel qu'il faut comprendre le projet nietzschéen : à la fois celui que résume l'avant-propos de *La Généalogie de la morale* (cf. début de ce chapitre), et celui qu'expose le fragment 230 de *Par-delà bien et mal* : « Réintégrer l'homme à la nature » ne va nullement à nier la spécificité humaine, mais à éviter les fuites vers les interprétations dualistes de l'en deçà à partir de l'au-delà, « devenir maître des interprétations (Deutungen) et significations latérales nombreuses et fumeuses qui ont été griffonnées et barbouillées jusqu'ici sur ce texte primitif éternel, *l'homo natura* ; faire en sorte que désormais l'homme se tienne devant l'homme, comme il se tient déjà, endurci par la discipline de la science, devant l'*autre* nature ». Projet qui ne se limite pas, on le pressent, à un travail destructeur, ni à une simple conversion spéculative à des idées nouvelles ; il implique l'invention d'une nouvelle manière d'être devant et dans le tout des choses, aussi bien devant l'autre nature (cosmos) que devant l'autre homme (histoire). Toutefois la transformation décisive interviendra quand l'homme aura cessé de céder au prestige de la vieille flûte métaphysique : se croire supérieur au monde et trop bon pour lui. Rompre ce charme ne doit pas être entendu dans sa version nihiliste, postulant la confusion de l'homme et de la nature, ou sa dispa-

Le piège de l'Ecriture peut apparaître encore *dans la vie du croyant* : la subordination à un écrit pose dans l'existence un dualisme insurmontable par rapport au présent. L'existence croyante se vit dans la dépendance d'une vérité déjà donnée, aussi bien dans la forme de Révélation typique de la loi de Manou, que dans les Ecritures judéo-chrétiennes. La vérité déjà là devra être défendue par le croyant comme telle, et cette apologétique ne peut que le détourner du seul lieu de manifestation de la vérité : le présent. Bien plus, on ne défend une vérité passée que par impuissance à faire la vérité dans le présent, à la rendre manifeste, ou du moins à la désigner. D'où l'apostrophe célèbre, qui termine le fragment déjà cité du deuxième tome de *Humain trop Humain,* § 98 : « Si la bonne Nouvelle de votre Bible était écrite sur votre visage, vous n'auriez pas besoin d'exiger aussi obstinément la foi en l'autorité de ce livre : vos œuvres, vos actions devraient sans cesse rendre la Bible superflue, une nouvelle Bible devrait par vous sans cesse surgir ! Mais, de la sorte, toute votre apologie du christianisme a sa racine dans votre non-christianisme ; avec votre plaidoyer, c'est votre propre réquisitoire que vous écrivez. » Concentrant en un lieu la présence du vrai, le recours à une Révélation vide l'existence de contenu [193], ou

rition en tant que réalité humaine. Nietzsche n'invite nullement ici à sombrer dans le romantisme de la « mort de l'homme ». Bien plutôt il laisse entendre que l'homme ne s'est point encore voulu, puisqu'il s'est toujours voulu seulement *contre* et par opposition à une nature, dans l'incapacité à s'affirmer simplement et sans culpabilité.

193. Les critiques adressées à une Révélation consignée dans une Ecriture renvoient à la réticence bien connue de Nietzsche envers l'écrit, et plus généralement à sa position à l'égard du langage. On verra pourtant qu'il ne loue pas Jésus pour s'être refusé à se livrer à *la lettre* de l'écriture. Nécessaire et dangereuse, l'écriture doit être traitée en sorte qu'elle n'enferme pas le lecteur sur elle-même, dans une interprétation indéfinie ; elle doit le renvoyer à son expérience, de même qu'elle jaillit de l'expérience vive (cf. la critique des textes qui suintent le renfermé). Le but de l'écrit est de poser à chacun la seule question qui vaille : qu'est-ce que ma volonté veut au juste, lorsqu'elle veut ? D'où la forme aphoristique, comme style adéquat à son contenu : faite de mille facettes, inassimilable, obligeant à la rumination et à un va-et-vient du texte à l'expérience et de l'expérience au texte. Sur le lien entre écriture et expérience, cf. entre autres, *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (*Schl.* III, pp. 309-322) ; *A.P.Z.* I. Lire et écrire ; *G.S.* avant-propos § 1 ; *E.H.* Pourquoi j'écris de si bons livres § 4. Sur le danger de l'écrit : *P.B.M.* §§ 289 et 296.

Les lectures de Nietzsche, faites selon les perspectives ouvertes par J. Derrida (J.M. Rey, *L'enjeu des signes,* Lecture de Nietzsche, Seuil 1971 ; B. Pautrat, *Versions du soleil,* Figures et système de Nietzsche, Seuil 1971 ;

lui confère une valeur empruntée à une vérité préalable qu'elle servira à illustrer ou à démontrer. De toutes façons, l'existence est scindée d'avec elle-même.

Ultime conséquence du piège de l'Ecriture : *la réalité divine* identifiée à l'écrit et mesurée par lui. Déchiffré par le prêtre, le Dieu de l'écrit n'est ni le Dieu de la nature ni le Dieu de l'histoire, il n'est pas le Dieu d'un peuple déterminé prenant parti dans ses luttes et ses défaites, un Dieu qui porte aussi les péchés du peuple. Il est le Dieu de la providence anonyme, un Dieu tout autre que son peuple, mais à ce point « abstrait » qu'il devient le Dieu de tous et de personne. Séparé des conditions d'existence du peuple, il devient un « dieu cosmopolite [194] », le Dieu de l'ordre moral. Annexé par le prêtre et l'écrit, le Dieu des Pères devient texte, lettre morte, mesuré par ses interprètes, comme ils mesurent le peuple à *leur* justice. Un tel Dieu annexé par l'écrit est déjà virtuellement mort, parce que, d'un Dieu livré au prêtre, on ne peut attendre rien de nouveau. Dieu du passé, Dieu devenu fait écrit dont il n'est pas à espérer de chants inouïs.

Critique nietzschéenne de la croyance

On peut ici saisir l'essentiel de la critique nietzschéenne du monde de la foi. Loin de s'inscrire dans la ligne de Feuerbach avec laquelle pourtant on la confond souvent [195], la

S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore,* Payot 1972), insistant fortement sur la tentative nietzschéenne de déconstruction du langage, risquent de s'enfermer dans une perspective « réactive » et négativiste, en oubliant que la méfiance nietzschéenne pour l'écrit ne s'inspire pas de la nostalgie d'un illusoire « texte autre », mais de la volonté *positive* d'ordonner le langage à la désignation de l'autre qu'il n'est pas. La critique adressée à la tradition scripturaire judéo-chrétienne (étonnamment oubliée par Derrida lui-même dans la tâche de déconstruction qu'il s'assigne) est inverse de celle que les auteurs précédemment cités croient trouver chez Nietzsche envers la tradition philosophique, identifiée au platonisme. Il s'agit si peu, en elle, de rêver de la présence pleine par-delà le texte, d'accéder à l'intelligible par « élévation » du sensible, que la nostalgie sacerdotale consiste à « abaisser » l'intelligible dans le sensible, à l'enclore dans la lettre d'un texte. Or, quant à lui, Nietzsche ne veut *ni* de la disparition du texte dans l'illusion de la présence (tentation de Jésus), *ni* l'enfermement dans le texte (tentation sacerdotale), mais le libre jeu de l'un et de l'autre.

194. *A.C.* § 16.

195. H. de Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Spes 1945, Ire partie, ch. 1. Récemment, G.M.M. Cottier, *Horizons de l'athéisme,* Ed. du Cerf

critique nietzschéenne ne prétend point que l'homme *s'échappe* à lui-même dans un monde fantastique, ou qu'il crée ainsi un monde de richesse appauvrissant d'autant l'existence, ni non plus que la religion consiste en une désappropriation de l'essence humaine, projetée illusoirement hors de soi. La recherche de ce « monde de fiction pure » témoigne plutôt de l'incapacité à reconnaître, à admettre et à vouloir la richesse surabondante et redoutable du réel. L'au-delà inventé n'a pas non plus le caractère fumeux et évanescent qu'il a pour l'*Aufklärung* dans la célèbre analyse faite par Hegel dans *La Phénoménologie de l'Esprit*. Mais il n'est pas non plus le signe d'une richesse humaine qui s'ignore, et qui se supprimera par une reprise théorique (Feuerbach) ou par l'édification, selon les voies de l'histoire, d'une société qui rendra vaine et sans fondement une telle référence (Marx). Il témoigne d'une faiblesse à exister, et de la tentative de se donner un moyen réconfortant de porter l'existence en la réduisant à *une* interprétation. Seule crée la fiction une volonté fictive qui, rigoureusement, *n'est pas*. C'est pourquoi la critique nietzschéenne porte sur toute espèce de croyance qui, fixant *un* but déterminé à l'existence, la mesure à cette aune. Elle dénonce dans cette tentative une volonté divisée d'avec elle-même et travaillée du désir de se donner un monde où elle échapperait à sa division. Débordant le cadre du christianisme, elle concerne cette volonté de croyance qui peut habiter l'athéisme lui-même (Schopenhauer), mais aussi bien la croyance en la science (David Strauss), la politique ou la croyance au progrès. Cette plasticité explique sans doute que Nietzsche puisse, d'une part, laisser au second rang les événements historiques de la fondation des religions en les référant à la volonté qui les a voulus, et, d'autre part, retrouver cette même croyance dans des contenus très éloignés de la sphère religieuse proprement dite. Les Ecritures importent peu en leur contenu, mais bien davantage en ce que leur référence obligée, au sein de certaines religions, témoigne d'un souci de détenir le vrai, de le circonscrire, ou de connaître les voies pour y atteindre.

L'actualité du besoin de croyance chez le faible (et *La Généalogie* montre que la modernité ne connaît que des faibles

1969, p. 33 et 133. E. Jüngel, *Deus qualem Paulus creavit dei negatio*, Nietzsche-Studien, Band 1, 1972, pp. 286-296.

et qu'il n'est point encore d'êtres qui aient surmonté la maladie) explique l'absence d'intérêt déjà notée pour une explication historique du christianisme. L'insistance sur l'individu croyant, sur la psychologie, au sens nietzschéen, qui situe, dans le contexte du sentiment de culpabilité et du ressentiment, la parole objectivement dite, et rapporte les dogmes aussi bien que les événements fondateurs de la religion à cette zone cachée, a sans doute le mérite de dénoncer la duplicité interne à une volonté, tentée de se vouloir elle-même dans ce qu'elle veut. Elle indique également une limite de la généalogie, telle que Nietzsche l'applique en ce cas, puisqu'elle tend à absorber l'histoire dans la seule psychologie, alors que la méthode implique la rigoureuse interaction des deux approches. Le chapitre suivant fournira l'illustration de la prévalence de la psychologie sur l'histoire ; mais le recours à une lettre de 1866 peut montrer déjà clairement l'optique nietzschéenne [196] : « Aujourd'hui, écrit Nietzsche qui, semble-t-il donc, fréquente encore les temples à cette époque, j'ai entendu une prédication très spirituelle de Wenkel sur le christianisme, " la foi qui a surmonté (Ueberwinden) le monde ", avec une arrogance insupportable envers tous les peuples non chrétiens, mais toutefois très finement. A tout instant pourtant il substituait au mot christianisme quelque chose d'autre, à quoi il donnait toujours un sens juste, même pour notre manière de comprendre. A la proposition : " Le christianisme a surmonté le monde " [197] substituer la proposition : " Le sentiment du péché bref un besoin métaphysique, a surmonté le monde ", n'a rien de choquant pour nous ; on doit seulement être conséquent et dire : " Les vrais Indiens sont chrétiens ", et aussi : " Les vrais chrétiens sont Indiens ". Mais fondamentalement la substitution de ces mots et concepts, qui ont été fixés une bonne fois, n'est pas très honnête ; elle fourvoie totalement les pauvres en esprit. Si le christianisme veut dire " foi en un événement historique ou à une personne historique ", alors je n'ai rien à faire avec ce christianisme-là. Mais s'il veut dire, en bref,

196. Lettre du 7 avril 1866 à Carl von Gersdorff (*Schl.* III, p. 962). Nietzsche a 22 ans.

197. L'expression « surmonter le monde » se retrouve en *G.S.* § 353 à propos de l'interprétation, fournie par Jésus ou Paul, de l'existence opprimée du peuple romain, principe de mépris pour le type d'existence supérieure. Le christianisme surmonte le monde en tant qu'il l'interprète (le mésinterprète).

besoin de salut (Erlösungsbedurftigkeit), alors je peux l'apprécier (schätzen) au plus haut point, et je ne considère pas comme un mal qu'il ait cherché à discipliner les philosophes. »

Texte important à plusieurs égards : en laissant de côté la référence finale aux rapports de soumission entretenus entre le christianisme et les philosophes (malgré l'importance de cette remarque déjà pressentie au début du présent chapitre), on note deux affirmations centrales : *d'abord* le christianisme lui-même n'est qu'un épiphénomène, l'émergence historique d'une réalité plus profonde et décisive qui agit en lui à son insu, à savoir le besoin de salut. Au christianisme qui croit avoir surmonté le monde, il faut répondre qu'il a lui-même été surmonté plus radicalement encore. Le problème est de savoir où et comment cette « Ueberwindung » s'est opérée. — *Ensuite* la mise à jour de ce besoin métaphysique dévalorise la référence à l'histoire : la foi ne peut consister à croire à des événements ou à des personnes inscrites dans l'histoire. Déjà dans une lettre à sa sœur Elisabeth, antérieure d'un an à celle que nous citons [198], Nietzsche écrivait que la phrase « Seule la foi sauve » ne trouve sa vérité que dans l'expérience *intérieure* du croyant, non « pas dans l'objet qui se tient derrière la foi ». En parfaite cohérence avec ce propos, Nietzsche écrira plus tard [199] : « Quand on ouvre la Bible, c'est pour s'édifier, pour trouver un indice de confiance à un besoin propre, personnel, petit ou grand. » Capital de confiance et d'encouragement, la Bible a un rôle psychologique ; elle est ordonnée à soutenir la vie individuelle. Par conséquent son contenu et la signification à en tirer s'ordonnent au seul bien d'une âme et selon les besoins de cette âme. Dans la logique de cette position, Nietzsche pouvait donc écrire en avril 1866 que, puisque seule l'expérience subjective compte, indépendamment de toute référence à l'histoire, les Indiens sont chrétiens ou inversement les chrétiens sont Indiens ; dans les uns et dans les autres, agit le même « besoin de salut ».

En bref, si la généalogie nietzschéenne s'attache particulièrement au prêtre ascétique, si donc, en un sens, le chrétien est autre que l'Indien, c'est que le prêtre de la tradition

198. Lettre à Elisabeth Nietzsche, du 11 juin 1865 (*Schl.* III, p. 953).
199. *A.* § 68.

chrétienne ne se borne pas à entretenir un besoin de salut. Il l'exploite selon la forme conjuguée de la médecine qui avive, surexcite le besoin de salut, et de la théologie qui fixe la vérité et subordonne le salut à son affirmation. En tant que la tradition occidentale est marquée par l'application d'une thérapeutique qui emprisonne l'homme dans la maladie qu'il est et lui donne l'illusion de détenir le vrai (Dieu), une originalité de la mauvaise conscience européenne est atteinte, que la critique du dualisme métaphysique ne pouvait soupçonner. Sous l'emprise sacerdotale, c'est la réalité (ou l'illusion) divine elle-même que l'on prétend ordonner (et ordonnée) au salut de l'animal humain, en même temps qu'on prétend connaître la conduite morale qui satisfait à ses exigences. Comment l'homme théorique aurait-il pu aussi se faire médecin, alors que le prêtre, homme de la vérité (illusoire) et de la thérapeutique, peut présenter au peuple le visage rassurant de celui qui guérit parce qu'il sait, ou qui sait parce qu'il connaît le mal ?

IV. LIMITES ET AMPLITUDE DE LA FIGURE SACERDOTALE

L'insistance de Nietzsche à démonter la psychologie sacerdotale, à dévoiler dans la généalogie de la morale la racine psychologique de la volonté de croyance, à montrer la confusion que cette dernière engendre entre les questions que l'*Avant-Propos* de l'œuvre distinguait, à poursuivre jusqu'en ses incidences les plus lointaines le mensonge sacerdotal, donne à son étude une originalité dans l'histoire de la philosophie moderne que nous avons déjà notée. Or l'image du prêtre ainsi décrite apparaît à la fois *extrêmement large,* voire même assez floue, et *extrêmement étroite. D'une part* on a remarqué l'importance de l'expression « prêtre ascétique » : elle ne désigne pas seulement le prêtre chrétien, mais le prêtre de toute religion (qui connaît des prêtres), et plus généralement encore l'ascète ; à cet élargissement de l'image du prêtre s'ajoute cette remarque du § 11 de la troisième Dissertation de *La Généalogie* : « Lues d'un astre lointain, les lettres majuscules de notre existence terrestre pourraient conduire à conclure que la terre est l'*étoile ascétique*

par excellence... Il suffit de considérer avec quelle régularité et quelle constance le prêtre ascétique a fait son apparition à presque toutes les époques ; il n'appartient à aucune race en particulier ; il prospère partout ; il provient de toutes les classes sociales. » Voilà donc posée une généralisation très large du type sacerdotal. Et, en effet, le prêtre se confond avec l'idéal ascétique au point même que le prêtre des religions semble un cas particulier (le plus remarquable) d'un idéal. Or cet idéal lui-même est aussi présenté sous les traits de la généralité la plus grande : « L'idéal ascétique a un *but* — celui-ci est assez universel pour que, mesurés à lui, tous les autres intérêts de l'existence humaine semblent mesquins, étroits et bornés ; à la poursuite de ce but unique, impitoyablement, il fait bon marché des époques, des peuples, des hommes... ; il ne se soumet à aucune puissance, il croit plutôt à sa préséance sur toute puissance, à sa *différence de rang* inconditionnée par rapport à toute puissance [200]. »

D'autre part, cependant, l'individu concret à partir duquel est dénoncé cet idéal unique et prééminent paraît pris dans une tradition extrêmement étroite : il s'agit non seulement de la tradition chrétienne, mais en elle de *certaines* traditions théologiques et spirituelles parfaitement définies et circonscrites. La prévalence de la catégorie de « médecin » pour aborder l'analyse, l'assimilation ainsi postulée entre « salut » et « guérison », l'identification du sacerdoce à l'ascétisme renvoient, tout à l'inverse du premier mouvement indiqué à l'instant, à une figure fort limitée du sacerdoce dans les derniers siècles de l'Occident.

Y a-t-il ici contradiction ? hésitation entre deux interprétations ? généralisation indue et non critiquée d'une tradition particulière ? Ou le cas du prêtre n'est-il qu'un exemple, utilisé pour soutenir une thèse extrêmement générale, concernant cette puissance prévalente et universelle qu'est l'idéal ascétique ?

1. Le prêtre-père

L'importance attribuée par Nietzsche au prêtre, l'acharnement à dénoncer sa figure peuvent apparaître singulièrement

200. *G.M.* III § 23.

démesurés, et instruire davantage sur la maladie de celui qui développe cette description unilatérale, que sur ceux qui en sont l'objet. Néanmoins, toute appréciation critique doit tenir compte de l'enracinement historique de la réflexion nietzschéenne : le prêtre ici est un type, mais en tant qu'il fut un des acteurs principaux de la formation et de la genèse de l'homme occidental. Si, à prêtre, on substitue le mot « Eglise » ou religion chrétienne, bien des remarques au premier abord déconcertantes s'éclairent. Le prêtre ici visé est *le père de l'Occident* ; Nietzsche a sous les yeux, on l'a vu, le curé de campagne européen, partout présent au sein du peuple, vivant avec lui et connaissant ses problèmes. Le fragment 62 de *Par-delà bien et mal* ne laisse pas de doute sur le rôle éducateur du clergé : « Nous devons les remercier (les religieux) pour tant de choses inappréciables ; et qui serait assez riche de reconnaissance pour ne pas se sentir démuni en présence de tout ce que les " hommes spirituels " du christianisme, par exemple, ont fait pour l'Europe ! » Education à la maladie, nous le savons aussi, mais durable : « Ne semble-t-il pas qu'*une* volonté a régné sur l'Europe pendant dix-huit siècles, et que cette volonté était de faire de l'homme un *avorton sublime* ? » Il reste que « des hommes pas assez distingués pour apercevoir la hiérarchie foncièrement différenciée des êtres et l'abîme qui s'étend entre l'homme et l'homme — de *tels* hommes, avec leur " égalité devant Dieu " ont régné jusqu'à nos jours sur le destin de l'Europe [201]. » Mais leur présence a eu le mérite de fournir « une sorte de ménagement pour des êtres en devenir, en croissance, pour des disciples qu'il s'agit souvent de défendre contre eux-mêmes [202] ».

Effectivement l'Eglise médiévale a fait de l'Europe une immense « ménagerie [203] », domestiquant le barbare sous l'influence de cet « homme supérieur » qu'est le prêtre, et en ce sens l'Eglise romaine ne participe pas pleinement à l'idéal

201. Cf. aussi *P.B.M.* § 188. Lorsqu'en 1887, Nietzsche lit le livre de Montalembert sur *Les Moines d'Occident,* il exprime son admiration pour l'œuvre civilisatrice des moines et trouve une confirmation de ses propres intuitions : Lettre à Franz Overbeck du 23 février 1887 (*Schl.* III, pp. 1249-1251).

202. *G.S.* § 359.

203. *C. Int.* III § 4 ; *H.t.H.* I § 476 ; *C. Idoles. Les améliorateurs de l'humanité* § 2 ; *K.G.W.* VIII, 3, 15 (71).

plébéien et égalitaire du judéo-christianisme [204]. Elle a fixé le bien et le mal, elle a formé l'esprit européen dans la lecture et l'interprétation des Ecritures, elle a approfondi la conscience que l'homme prend de lui-même : autant de rôles qui expliquent que, dans cet examen critique de la morale occidentale que constitue *La Généalogie de la Morale*, la figure du prêtre apparaisse si vite et demeure dominante de bout en bout. D'ailleurs l'influence du prêtre est loin d'être seulement négative [205] ; préludant à la science, la religion a donné l'idée de la divinité de la condition humaine ; idée illusoire sans doute, mais utile à la prise de conscience de soi de l'homme occidental, qui, par elle, a approfondi ses désirs et ses passions en leur donnant une dimension absolue ; en promettant plus qu'elle n'a pu tenir, la religion a aiguisé la soif de connaissance et préparé ainsi l'avènement de la science moderne : « Oui ! — on doit se poser la question — sans cette école et cette préhistoire religieuse, l'homme en général aurait-il appris à pressentir d'après *lui* faim et soif, et à prendre à partir de *soi* satisfaction et plénitude ? Prométhée ne devait-il pas d'abord *s'imaginer* avoir *volé* la lumière et s'en accuser — pour finalement découvrir qu'il a créé la lumière, *en ce qu'il a désiré la lumière,* et que non seulement l'homme, mais *Dieu* aussi a été l'œuvre de *ses* mains et une note entre ses doigts [206] ? » Ainsi donc le passage par la religion chrétienne n'est pas, sans plus, un mal ou une perversion, car on n'échappe pas de toute manière à l'erreur : « Reconnaître comment le plus grand avantage de l'humanité est venu de là (religion et métaphysique), et comment sans un tel mouvement (de reprise de leurs influences) on se priverait des meilleurs résultats de l'humanité jusqu'à nos jours [207]. »

Ces textes parlent du rôle de la « religion en général », mais ils valent pour définir l'influence de la religion chrétienne sur l'homme occidental, puisque, comme nous le savons, l'empire du prêtre ascétique ne donna pas seulement des résultats

204. *G.S.* § 350 ; *G.M.* I § 16.
205. *P.B.M.* § 188.
206. *G.S.* § 300. En prétendant en 1888 que le monde gréco-romain possédait déjà les méthodes de la science et la probité requise pour la connaissance avant le christianisme, Nietzsche se contredit sur ce point : *A.C.* § 59. Mais la violence polémique de ce dernier texte crédite davantage *G.S.* § 300.
207. *H.t.H.* I § 20.

négatifs [208] ; la meilleure formule (et la plus éclairante) pour synthétiser la place du prêtre en Occident serait celle-ci : le prêtre a tenu en Europe pour la naissance et la formation de l'Européen la place que tient *le père* en chaque vie individuelle [209]. Il a le même rôle décisif et redoutable, insurmontable et cependant nécessairement dépassable ; on ne l'égale qu'en devenant soi-même prêtre (père) ; il incarne l'autorité et la science souveraine ; il oblige à une discipline à la fois redoutée et voulue ; il subjugue par une ascèse dont les effets restent promis, non point visibles ; il détermine le bien et le mal, le vrai et le faux ; par ses directives il oblige à passer du monde spontané de la satisfaction à un monde autre où la règle est donnée d'en haut.

2. Prêtre-père et Dieu-juge

Il importe donc de remarquer que, dans le discours nietzschéen, c'est le prêtre qui tient le rôle du *père*, et non pas directement Dieu. Si le prêtre participe en quelque sorte et abusivement de la divinité [210], les attributs de paternité ne lui viennent pas d'une telle participation. En réalité la symbolique nietzschéenne ne fait guère de place à l'image du Dieu-Père, pourtant fortement enracinée dans la tradition chrétienne, pas plus que les critiques adressées à la croyance en Dieu ne s'en prennent à Dieu en tant que Père. Ainsi, le célèbre texte du *Voyageur et son Ombre* § 84, bâti autour du dialogue entre les prisonniers et le fils du gardien de la prison, ne porte pas la trace d'un Dieu-Père, mais celle d'un Dieu geôlier, et si, dans ce texte, il est « père », il ne l'est que du fils, et non pas des prisonniers ; de plus le fils est *toujours* désigné comme fils

208. *G.M.* II §§ 16 et 18. En fait « ' christianisme ' est devenu synonyme de ' religion ' : tout ce qui fut fait en dehors de la grande et bonne tradition chrétienne est resté infructueux » (*K.G.W.* VIII, 2, 11 [399]. Texte de 1888).
209. On n'entrera pas ici dans les hypothèses aventureuses que l'on pourrait tirer du fait que le père de Nietzsche fut pasteur, ainsi que ses deux grands-pères, ou du fait que la mort de son père le traumatisa fortement à l'âge de 4 ans, comme en font foi ses notes biographiques de lycéen. On peut cependant trouver bénéfice aux subtiles analyses de P. Klossowski, *op. cit.*, pp. 251 sq., à propos d'*E.H. Pourquoi je suis si sage* § 1. Cf. aussi G. Morel, *op. cit.*, t. 1, pp. 33-38.
210. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (199).

du *gardien* [211]. De même dans *Ainsi parlait Zarathoustra* [212], ce sont les veilleurs de nuit, « ces fuyeurs de lumière », qui évoquent la vieillesse du Dieu-Père et trouvent ainsi des raisons à son abandon envers ses enfants : ce n'est pas Zarathoustra. La symbolique nietzschéenne concernant « Dieu » tourne en effet davantage autour d'images empruntées à l'univers de la justice et de la répression des délits qu'autour de l'image de la paternité. Ainsi « Dieu » est désigné comme « juge » dans *Aurore* § 74-75, dans *Le Gai Savoir* § 140 et dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (IV. Hors service), comme « bourreau » dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (IV. L'enchanteur), ou comme « vengeur » (*Le Gai Savoir* § 141). « Jaloux » [213] il veille scrupuleusement à la rétribution des actes. D'autres qualificatifs renvoient plutôt à la volonté de vengeance qui anime la croyance en Dieu qu'à l'image de Dieu même [214], mais, dans tous les cas, il est important de souligner cette sorte de transfert sur le prêtre du concept de paternité, attribué avec constance à Dieu dans la tradition chrétienne. En concentrant ainsi sa critique et sa dénonciation sur la figure du prêtre, Nietzsche laisse en quelque sorte dans la pénombre la sphère de la divinité proprement dite [215] : si le prêtre annexe Dieu à ses propres fins, notamment par la mise en œuvre d'un « ordre moral du monde », sa volonté de vengeance s'appuie davantage sur le ressentiment de son malade et sa division

211. G. Deleuze n'est donc nullement fondé à s'appuyer sur ce texte (*op. cit.*, p. 176, note 3) pour démontrer que « le thème de la mort de Dieu (est) interprété comme mort du Père » : il n'y est pas une seule fois question de « Père » ! Comme cette référence est la seule qui soit donnée pour illustrer ce qu'il désigne comme « le second sens de la mort de Dieu : le Père meurt, le Fils nous refait un Dieu » (second, par rapport au sens juif développé p. 175), on est en droit de suspecter le bien-fondé de l'énumération des sens divers de l'expression « mort de Dieu », plus exactement le contenu donné par Deleuze au « Dieu chrétien » selon Nietzsche. Une allusion à Dieu « Père » se trouve dans *P.B.M.* § 53 : elle y voit une notion « fondamentalement réfutée », donc sur laquelle il n'y a pas à s'arrêter. Sur la « mort de Dieu », cf. III[e] partie, ch. 7.

212. *A.P.Z.* III. Des renégats § 2.

213. *G.S.* § 135.

214. Par exemple quand Dieu est dit « néant » : *G.M.* III § 1 ; *A.C.* § 18.

215. C'est pourquoi la liaison très étroite posée par E. Biser, *Gott ist tot. Nietzsches Destruktion des christlichen Bewusstseins*, Kösel 1962, p. 181, entre l'idéal ascétique et l'idée de Dieu ne paraît pas faire droit aux nuances de la pensée nietzschéenne.

interne qu'il redouble, qu'il n'exploite une croyance déjà présente.

Comme on l'a vu à propos de la constitution des Ecritures, le prêtre, en tant qu'esclave, a besoin d'appuyer son autorité sur un autre (Dieu) [216] ; en quoi il montre le caractère non donateur, non généreux, en un mot non créateur de sa morale, puisqu'il ne peut l'imposer que sous le couvert d'une autorité invoquée. Impuissant à fonder à partir d'exigences partagées, qui resteraient forcément relatives à sa parole, il a besoin de recourir à un « imperator catégorique [217] », à la façon de la mauvaise conscience qui, lorsqu'elle commande, se donne l'illusion de n'obéir qu'à la volonté d'un autre (tradition, constitution, droit, divinité, etc.) dans l'acte même où elle commande [218]. C'est bien pourquoi, incapable d'assumer vraiment le rôle d'initiateur de la loi morale, de s'identifier à son acte législateur, le prêtre ne peut que laisser apparaître les traits de la figure divine comme ceux d'un *juge*, d'une autorité inflexible qui vient conforter sa propre autorité honteuse. En tant que médiateur non pleinement identifié à ce qu'il médiatise et à celui qu'il est censé représenter, le prêtre laisse à la divinité le rôle de recours ultime et muet qui sanctionne les manquements à la loi donnée en son nom. Fondement premier et dernier de la Loi, échappant à toute interrogation, le Dieu du prêtre n'apparaît plus que comme un Dieu *relatif* au prêtre, dont le rôle est de confirmer par la sanction ce que le prêtre n'a pas la force de fonder par lui-même. Relation ambiguë où chaque terme renvoie faussement à l'autre : le prêtre qui n'existe que comme porte-parole, esclave d'une loi qui n'est pas sienne ; le Dieu du prêtre, faux maître puisqu'il n'impose sa loi que par un intermédiaire et se retranche derrière lui pour la faire appliquer. Mais, par le fait, ce Dieu gardant le privilège redoutable de la seule sanction perd tout caractère donateur et souverain : esclave comme son prêtre, il en dépend au point de disparaître à son profit ou de ne plus subsister que comme recours ultime (juge qui n'est même pas revêtu du privilège de la paternité donatrice).

216. *A.P.Z.* III. De la vertu qui amenuise § 2, dénonce la pire hypocrisie chez les maîtres qui prétendent qu'en commandant ils *ne* font *que* servir ! Celui qui commande, qu'il le veuille ou non, fait toujours plus ou moins que servir.

217. *Nachlass* III, p. 906 = *V.P.* II § 459.

218. *P.B.M.* § 199.

3. Une lecture partiale ?

Le prêtre ascétique ne prend sa forme concrète que dans la mesure où l'on voit en lui l'homme qui a forgé la conscience occidentale. Mais même lorsqu'on tient compte de ce large contexte historique pour apprécier l'analyse nietzschéenne du sacerdoce, il n'en reste pas moins que cette analyse est elle-même marquée, plus qu'elle ne le dit et ne semble s'en apercevoir, au coin d'*une* tradition chrétienne précise.

a) On a déjà souligné la prévalence de la catégorie de médecin dans *La Généalogie*. Cette catégorie provient d'une tradition théologique qui comprend la rédemption ou le salut en termes de guérison ou de réparation, qui insiste, dans la logique de sa problématique, sur le péché et l'inaptitude pour l'homme pécheur de parvenir à la béatitude, qui développe donc une théologie beaucoup moins centrée sur l'Election divine et la gloire de Dieu, principe et fin de l'histoire, que sur l'homme pécheur lui-même pour le salut duquel se déploie l'économie rédemptrice. Non sans d'évidentes simplifications, on pourrait dire que cette tradition trouve son maître chez saint Augustin, se poursuit par saint Anselme et le *Cur Deus homo,* qu'elle traverse le Moyen Age en le marquant fortement, puisque Augustin reste alors *la* référence majeure, surtout faute d'une connaissance suffisante de la tradition antérieure, y compris les conciles. Nietzsche la lit chez Pascal et Luther. Mais cette tradition ne peut être assimilée au christianisme en sa totalité sans une injustice de lecture qui touche à ce manque de probité intellectuelle que Nietzsche tient tant à dénoncer ; elle coexiste avec celle d'un Irénée, d'un Origène, ou, dans les perspectives tout autres, d'un Thomas d'Aquin : pour eux l'intelligence du salut s'inscrit dans une problématique qui déborde largement l'approche du salut comme thérapeutique [219]. Nietzsche ignorait-il cette tradition, en réalité la pluralité des traditions dans le christianisme ?

219. Les citations que Nietzsche donne dans *G.M.* I § 15 des *Commentaires sur le livre des Sentences. IV* et de Tertullien (voir la note de M. de Gandillac, pp. 392-393 de la nouvelle édition Gallimard), témoignent de cette partialité qui découpe un texte au hasard pour prouver n'importe quelle thèse. Partialité dont Nietzsche lui-même est, depuis, bien souvent la victime après avoir donné l'exemple d'un procédé condamnable.

A-t-il *voulu* l'ignorer, au sens où la volonté peut ne pas vouloir voir ? Ne fait-il pas montre d'une singulière absence de perspectives pour analyser un phénomène aussi vaste que « dix-huit siècles de traditions chrétiennes » ? Ne trouverait-on pas chez lui la partialité du regard et le refus de souplesse qu'il reproche à ses « ennemis-nés » ? Cette partialité ne s'exerce-t-elle pas d'ailleurs au premier chef sur la tradition critiquée sans référer son discours à la perspective concrète qui lui est propre ?

b) Remarquons aussi que le prêtre est ici exclusivement compris *sous la catégorie de la morale,* plus exactement de l'idéal ascétique. Il n'est pas formellement désigné, et encore moins étudié dans ses fonctions cultuelles, mais assimilé à l'anachorète, au moine, au solitaire, bref au saint [220]. Or il s'agit là d'un rétrécissement de son rôle effectif qui, n'allant pas de soi, relève lui-même d'une certaine *interprétation.* Celle-ci met au premier rang, d'une manière non discutée, la formation morale, et annexe à elle l'intelligence des sacrements : leur administration, aux yeux de Nietzsche, n'est qu'une mainmise visant à la dénaturation *ascétique* des gestes naturels et humains [221]. Une telle interprétation n'a pas l'originalité que Nietzsche lui prête [222], même si bien des traits en sont originaux et surtout si la critique prend une portée totale. Elle n'est pas sans rappeler la position de Kant dans *La Religion dans les limites de la raison,* et l'on pourrait même prétendre que Nietzsche fournit une critique des thèses principales de ce livre [223]. Comme on ne peut affirmer un lien explicite entre les deux œuvres, car Nietzsche ne connaît vraisemblablement l'écrit kantien qu'à travers une citation sur la prière que contient

220. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (57), p. 154, ligne 20 qui lie die Priester, die Heiliger. Rares allusions aux sacrements : par exemple à l'« absolution » dans *A.-F.I.* 3 (40) ; 6 (324) critiquée du point de vue d'une philosophie de *l'acte* moral (qui ne peut se réduire à la ponctualité, mais inclut en lui passé et futur). Le culte est en général associé à la magie, et Nietzsche en parle surtout à propos des religions grecques ou primitives : *H.t.H.* I § 111 ; néanmoins Nietzsche n'ignore pas le rôle pédagogique du culte : *H.t.H.* I § 130.

221. *A.C.* § 26.

222. *E.H.-G.M. Schl.* II, p. 1143.

223. Par exemple que « l'homme est mauvais par nature », que « tout ce qui ne vient pas de la loi est péché » (p. 32, tr. Alcan 1913), que l'Ecriture seule donne l'explication rationnelle de l'origine du mal dans la nature humaine (1re partie § 4), etc.

L'Ancienne et la Nouvelle Foi, de Strauss [224], on doit admettre, pour le moins, que toutes deux se situent dans une semblable tradition, l'une pour la comprendre rationnellement, l'autre pour en instaurer la critique généalogique. Dans l'un et l'autre cas, le prêtre est décrit préférentiellement comme l'homme de la raison pratique, devenue chez Nietzsche l'idéal ascétique. Aux yeux de Kant, la religion chrétienne doit toujours être sauvée de la foi statutaire ou commandée, du culte ou de la religion des savants qui soumettent les consciences à leurs dogmes et à leurs interprétations. Le faux culte est péché de l'Eglise, dès qu'il ne s'ordonne pas à éclairer et à honorer « l'universelle humaine raison, souveraine maîtresse de la religion naturelle [225] » : c'est dire que la religion est avant tout *morale.* « Hormis une bonne conduite, tout ce que les hommes croient pouvoir faire pour se rendre agréables à Dieu est pure illusion religieuse et faux culte qu'on rend à Dieu [226]. » L'exégèse, mais aussi l'exercice du sacerdoce, doivent se subordonner à la morale ; celle-ci devient même principe herméneutique des Ecritures, car, « comme l'amélioration morale de l'homme constitue la fin propre de toute la religion rationnelle, c'est aussi cette religion qui contiendra le principe suprême de toute l'interprétation de l'Ecriture [227] ». Si la religion se détourne de cette ordination à la morale, elle se fige en religion statutaire et retourne à l'idolâtrie, puisqu'elle prend la représentation (lettre de l'Ecriture ou du dogme) pour la chose même. Ce retournement constitue une possibilité toujours ouverte de perversion et d'aliénation, à laquelle la vraie foi n'a de cesse de s'arracher. La vigilance en vue de la morale doit donc être constante, et toujours avivée ; elle seule assure le maintien de cette tension vivante qui constitue l'Eglise et la traverse en tant qu'elle n'est pas (encore) le Règne de Dieu. La prédication trouve son contenu dans le rappel et l'explicitation des devoirs moraux ; or, pour Nietzsche aussi,

224. § 37, p. 148 de l'édition française Schleicher.

225. IV[e] partie, I[re] section, II, p. 117. De même Kant n'admet qu'un usage « immanent » de la « théologie morale » *(Critique de la raison pure,* II. Théorie transcendantale des éléments, ch. 11, II[e] section, trad. Treymesaygues-Pacaud 1950, p. 551), et non point un usage « transcendant », selon le sens de ces notions donné au début de la Dialectique transcendantale, p. 253.

226. IV[e] partie, II[e] section, 1, pp. 206-207.

227. *Ibid.,* p. 132.

le prêtre a pour rôle de déterminer la loi et d'en rappeler l'urgence.

Il n'est pas dans notre propos ici d'entreprendre un parallélisme poussé entre les positions de Kant et celles de Nietzsche : les divergences sont d'ailleurs par trop évidentes, la plus considérable tournant autour du rôle attribué au prêtre. Kant, très fidèle à l'universel sacerdoce remis en valeur par Luther, se méfie des « fonctionnaires » du culte, et ne parle à peu près pas du « prêtre ». Toute l'analyse nietzschéenne au contraire s'organise autour de ce personnage. Notre comparaison n'a pas d'autre but que de *rappeler* qu'une telle analyse, quoi qu'elle en dise, s'inscrit dans une tradition théologique et philosophique extrêmement précise qui comprend la religion chrétienne sous la catégorie de la morale et qu'elle ne paraît pas consciente de cet enracinement ; par sa critique radicale, Nietzsche tend d'ailleurs, comme on l'a laissé pressentir à propos du prêtre-père et de Dieu et comme on le voit clairement dans l'Avant-Propos de *La Généalogie de la Morale,* à *dégager la religion de la morale.* Or précisément la critique nietzschéenne s'inscrit contre l'extrême assimilation ici dénoncée, mais cette assimilation ne représente elle-même qu'*une* tradition, ou, en termes plus nietzschéens, *une* interprétation de la religion et du sacerdoce [228].

c) Commentateur de l'Ecriture et éducateur de l'homme envers la loi morale, le prêtre, qui sert de modèle à l'analyse de *La Généalogie,* est une variante très typée du pasteur luthérien. Ce pasteur ne tient pas son autorité de Jésus, et l'on aura remarqué que le prêtre de Nietzsche ne fonde pas son rôle sur une telle référence. Il n'est pas jusqu'à l'insistance prioritaire accordée au péché qui ne relève aussi de cette tradition. Constater une telle filiation permet de situer une position et le contexte historique d'une analyse. Cela permet aussi de dégager en toute clarté comment un tel contexte fonde l'accusation, si souvent répétée par Nietzsche, de « *surnaturalisme* ». On peut entendre par là, et à la suite de Nietzsche, cette attitude théorique et pratique par laquelle le prêtre

228. Dans *La Théologie protestante au XIX[e] siècle,* Karl Barth a parfaitement développé le contenu de ce que Nietzsche appelle « ordre moral du monde » et y a vu l'image-type du christianisme pour l'homme du XVIII[e] siècle : *op. cit.,* p. 49.

réfère immédiatement un fait ou un comportement à une interprétation religieuse, de type providentialiste. Nietzsche ne cesse de dénoncer la « dénaturation » qu'implique un tel surnaturalisme, l'immédiateté de sa référence rejetant dans le non-sens et la vacuité tout l'ordre du réel, passible pourtant d'interprétations non morales et non religieuses. Or un tel surnaturalisme relève lui aussi d'une tradition chrétienne très précise, dans laquelle ne se reconnaissent pas d'autres traditions soucieuses d'admettre la relative autonomie de ce qu'elles appellent un « ordre naturel », ou de la raison humaine laissée à ses propres lumières pour décider de son agir, ou de ces sphères d'existence dans lesquelles l'homme trouve consistance et rationalité, indépendamment d'une référence immédiate à l'ordre du salut. Nietzsche désigne d'ailleurs nettement cette tradition sous le nom de *piétisme* [229]. Mais alors, l'ayant reconnu, ne devrait-il pas prendre garde, au nom de la probité intellectuelle soucieuse de respecter la diversité du texte déchiffré, de ne pas assimiler le christianisme, la multiplicité de ses traditions (ou interprétations) avec une seule ? Nietzsche ne pressent-il pas cette diversité quand il accuse Luther de méconnaître l'aristocratisme représenté par le clergé romain ? Est-il vraiment honnête, au sens où Nietzsche valorise la Redlichkeit, d'affirmer qu'en régime religieux l'homme ignore tout par lui-même de la détermination du bien et du mal, et que le prêtre doit la lui livrer [230], ou de prétendre que la foi

229. *A.C.* § 52. Nietzsche cite aussi les sermons exaltés du méthodiste anglais Whitefield (1714-1770) sur la mort : les éclats et les excès de la prédication méthodiste peuvent-ils être confondus, sans plus, avec *le* christianisme ? Il est certain que le piétisme, fait d'exaltation mystique et de rigorisme moral, fut le cadre religieux de l'enfance de Nietzsche ; est-ce un aveu voilé de sa part quand il écrit que c'est dans les familles piétistes les plus pieuses que dominent les troubles spirituels et la mélancolie (*K.G.W.* VIII, 3, 15 [43]) ? On retrouve les traits du piétisme dans sa description du christianisme comme religion du sentiment : « Ainsi le chrétien attribue-t-il l'espérance, le repos, le sentiment du 'salut' à une inspiration psychologique de Dieu » (*K.G.W.* VIII, 3, 14 [124]). (Or l'identification du salut à sa garantie psychologique est explicitement repoussée par la tradition catholique, entre autres). Même accent piétiste dans ce texte sur le péché : « L'état de raffermissement qui suit souvent l'épuisement et la prostration, revient à nouveau. 'Comment est-il possible que je sois si libre, si sauvé ? C'est un miracle, que Dieu seul peut avoir fait'. Conclusion : il m'a pardonné mon péché » (*K.G.W.* VIII, 3, 14 [179]).

230. *A.C.* § 55 : « L'homme ne *peut* pas savoir de lui-même ce qui est bien et mal ; c'est pourquoi Dieu lui apprend sa volonté. » — *K.G.W.* VIII, 2, 10 (163) : « Das Christenthum setzt voraus, dass der Mensch nicht wisse, nicht wissen *könne*, was gut und böse für ihn ist ; er glaubt an Gott, der allein es weiss. » La position ici critiquée n'est pas une déformation imaginée de toutes pièces par Nietzsche. On la retrouve à la première page de l'*Ethique* de Dietrich Bonhoeffer : « L'éthique chrétienne voit déjà dans la possibilité de connaître le bien et le mal la chute originelle » (p. 1. Labor et Fides, Genève 1969).

se refuse à admettre la causalité naturelle [231] ? Nietzsche n'est-il pas à son tour victime d'un surnaturalisme assez primaire quand il prétend que la « révélation » (Offenbarung) *tient lieu* de raison [232] ? La même inspiration équivoque et non éclaircie préside à l'affirmation péremptoire selon laquelle pour le christianisme tout doute envers la foi est un péché. Mais alors, si le texte offert (le christianisme dans sa diversité interne et ses expressions multiples) n'est pas accepté en son entier, ne faut-il pas mettre en cause le regard qui ne *veut* pas voir ? Pourquoi l'erreur commise ou la myopie acceptée dans le déchiffrement ne seraient-elles pas passibles elles aussi d'un traitement généalogique semblable à celui auquel la foi est soumise ?

4. Actualité de la critique nietzschéenne du prêtre ascétique

Mais si l'analyse nietzschéenne du prêtre s'avère aussi étroitement solidaire d'*une* tradition précise, ne perd-elle pas beaucoup de son acuité et de son actualité ? Est-elle plus que l'arrêt de mort prononcé contre l'extrême d'une tendance confondant morale et religion ? En un mot, en quoi ce débat soutenu tout au long de *La Généalogie de la morale* importe-t-il ?

Il importe dans l'exacte mesure où il ne veut pas s'inscrire dans les cadres de polémiques théologiques, où il fait fi des interprétations diverses du sacerdoce en régime chrétien pour faire saillir sous nos yeux les conditionnements profonds de la conscience occidentale et la portée toujours actuelle de ceux-ci. Aux yeux de Nietzsche, la conscience occidentale [233] est prison-

231. *A.C.* § 49.

232. *A.* § 89.

233. Il est bon de rappeler qu'Europe, pour Nietzsche, englobe « ces peuples et parties de peuples qui ont leur passé commun dans l'hellénisme, la latinité, le judaïsme et le christianisme » (*V.O.* § 215), définition culturelle et spirituelle, et non d'abord géographique ou politique.

nière de remparts protecteurs qui se sont toujours plus largement fortifiés au long des siècles : l'étude du cas du prêtre renvoie moins à un cas d'espèce qu'au *type* qui rend compte de ce mouvement séculaire. On ne doit pas s'illusionner en tenant une telle analyse pour « démodée ». Car, en bien des textes, Nietzsche laisse entendre que la pédagogie sacerdotale n'a pas cessé de s'exercer, comme un regard superficiel pourrait le croire, dans le monde moderne. Elle a d'autres formes non moins efficaces, de telle sorte que si l'analyse de Nietzsche paraît au premier abord concerner surtout des sociétés théocratiques et non plus des sociétés sécularisées [234], il faut se garder d'en conclure trop vite à son caractère suranné. Car si le domptage des instincts en vue d'un affaiblissement de la vie est maintenant passé entre d'autres mains que celles du prêtre, il n'en est pas moins présent : « Ce qui manque, somme toute, à notre humanité *présente,* c'est le dressage et la sévère discipline ; le danger n'est pas grand, parce que... les agents disciplinaires inconscients (tel que l'assiduité au travail, l'ambition de parvenir, la respectabilité bourgeoise) ont une action fortement répressive et la tiennent en bride [235]. » La figure sacerdotale autrefois visible s'est en quelque sorte intériorisée dans les mécanismes et les mobiles conscients ou inconscients de la société moderne. Le même passage conclut que le christianisme est désormais superflu, puisque « les moyens extrêmes cessent d'être nécessaires ». Ainsi, selon un Inédit de 1888, « les moyens des faibles pour se tenir en haut, sont devenus instincts, " humanités ", sont " institutions " [236] ». En réalité, la grande discipline qui met en œuvre les moyens nécessaires est devenue *la société rationalisée et utilitariste elle-même dans son organisation institutionnelle,* pour qui la vertu et le devoir s'apprécient à l'utilité économique et sociale, à l'adaptation de l'individu à sa fonction sociale [237]. De ce point de vue, les « Ecoles supérieures », d'après le même texte, jouent un rôle éminent pour plier les désirs individuels aux besoins collectifs et faire de cette nécessité vertu. « Apprendre

234. Le terme Verweltlichtung se trouve dans *N.T.* § 23 pour nommer une existence historique vécue sans référence à l'éternité : cf. Ire partie, ch. 1.
235. *V.P.* III § 139.
236. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (137).
237. *V.P.* II § 483 : *Nachlass* III, p. 630.

ce qui ne nous importe pas, et voir dans cette activité le plaisir et le devoir — telle est la tâche inappréciable et le chef-d'œuvre de l'enseignement supérieur. » Tous ces traits ne sont-ils pas très exactement ceux de l'idéal ascétique tels que les dépeint la troisième Dissertation de *La Généalogie de la Morale* ? Ce même idéal ne survit-il pas dans la « barbarie moderne » ainsi décrite : « On ne pense plus que montre en main, comme on déjeune le regard fixé sur les bulletins de la Bourse, — on vit comme quelqu'un qui sans cesse pourrait rater quelque chose [238]. » « Faire n'importe quoi plutôt que rien », principe de l'homme moderne consigné dans ce même texte du *Gai Savoir,* n'est-ce pas la transposition exacte de la formule qui ouvre (§ 1) et conclut (§ 28) la troisième Dissertation de *La Généalogie de la Morale* : « L'homme préfère encore avoir la volonté du *néant* que de ne point *vouloir* du tout » ?

Mais le regard généalogique ne serait pas assez pénétrant s'il discernait dans le monde moderne une organisation structurelle ascétique en oubliant *qui* assure l'emprise de cette médiation, et qu'elle ne joue que par l'intermédiaire de *médiateurs* qui reprennent de façon masquée la place du prêtre. Que le prêtre se survive sous forme cachée, voilà une intuition qui se vérifie dans une lecture au second degré de la troisième *Dissertation.*

Plusieurs indices manifestent qu'une lecture correcte de ces pages ne peut pas simplement mettre, en face de l'analyse, l'image du prêtre chrétien. Si, effectivement, la critique nietzschéenne porte sur le sacerdoce chrétien, elle vise aussi des personnages qui ne lui appartiennent pas en propre, mais qui relèvent de son esprit. A elle seule l'expression « prêtre ascétique » traduit, par le qualificatif apposé à prêtre, un élargissement de sens, que confirme la lecture. Le type de prêtre a une plasticité qui permet de le retrouver chez des hommes apparemment étrangers à tout sacerdoce cultuel et

238. *G.S.* § 329 ; sur le travail dans l'industrie : *A.* § 173. Karl Marx décrit l'économie politique moderne comme science de la richesse qui est plus fondamentalement encore *science de l'ascétisme.* « Elle est donc — malgré son air mondain et sensuel — une véritable science morale, la plus morale de toutes. Sa maxime principale, c'est le renoncement volontaire, le renoncement à la vie et à tous les besoins humains » (*Manuscrits de 1844,* cités par M. Rubel, *Pages choisies pour une éthique socialiste,* Paris 1948, pp. 103-104).

ecclésiastique. Le mouvement que développe cette Dissertation justifie littérairement cette assertion. Mais la déclaration du § 27, reconnaissant dans l'athée « inconditionné et loyal », « l'une des dernières phases du développement (de l'idéal ascétique), l'une de ses formes finales et de ses conséquences internes » en est une preuve suffisante. Mais à la plasticité indiquée du côté du type, correspond la plasticité du côté de l'idéal lui-même : le pluriel du titre de la Dissertation (« les idéaux ascétiques ») est remarquable, ainsi que la référence à une signification (Bedeuten) : cette signification est à la fois *une,* celle qu'indique le § 13 où, de manière frappante, l'idéal n'est pas défini par un contenu de sens, mais par sa fonction physiologique et psychologique ; en même temps, et par là aussi, la signification peut devenir *multiple,* car la fonction peut jouer de manière diversifiée chez l'artiste, le philosophe, l'historien et l'athée lui-même. La plasticité de l'idéal lui permet de corrompre des activités ou des attitudes, saines par elles-mêmes, la corruption apparaissant quand ces activités sont vécues comme des remparts protecteurs, donc sont trahies par une mésinterprétation qui les fausse et les annihile.

Ces indices permettent de conclure : la critique nietzschéenne du prêtre ascétique vise en réalité *toute espèce de médiateurs,* et celle de l'idéal ascétique toute attitude qui se vit par procuration ou par substitution, ou en vue d'autre chose qu'elle-même. Par là on pourrait dire (et telle est l'actualité de la critique) qu'est prêtre celui qui apporte consolation ou sens (peu importe lesquels) à la souffrance du faible (peu importe lequel) ; est prêtre celui qui apporte un appui, grâce à quoi une existence peut être vécue faute de pouvoir se vouloir elle-même ; il suffit de rapprocher les exemples fournis par le fragment 347 du *Gai Savoir* à propos du besoin de croyance pour en saisir la portée : est prêtre, ou joue un rôle sacerdotal ce qui commande à l'individu et lui permet de se comprendre, prince, classe sociale, médecin, dogme, conscience de parti. Est prêtre encore celui qui fait cause commune avec le faible, s'identifie à lui, celui qui a besoin d'élever son engagement politique, syndical, scientifique au rang d'une identification avec la Justice, le Bien ou la Vérité. Est prêtre celui qui fait prendre conscience au faible de sa maladie, de son exploitation (de celle des autres sur lui : car le faible est *toujours* la victime), celui qui blesse pour pouvoir apporter le remède, c'est-à-dire

qui identifie le mal et désigne une victime, même en effigie [239]. Est prêtre celui qui a besoin de la misère des hommes pour pouvoir introduire *son* interprétation de la société ou de l'histoire, et ainsi asseoir sa domination tout en prétendant assurer la domination des exploités. Il guérit en étourdissant. c'est-à-dire en accusant globalement (à la façon de Schopenhauer), sinon le fond des choses, du moins l'histoire, la société, le régime politique...

Or il y aura des prêtres en ce sens large tant qu'il y aura des faibles, des maîtres et des forts tant qu'il y aura des esclaves. D'autant plus que la société moderne professe *formellement* son émancipation à l'égard des maîtres et l'avènement de la domination des esclaves. Car si, avec le clergé du Moyen Age catholique, la médiation sacerdotale était au moins clairement posée, les nouvelles médiations sacerdotales sont voilées. Les esclaves croient dominer : à la vérité, ils sont domestiqués par les maîtres qui parlent, interprètent et agissent pour eux « sous le couvert de buts sacrés [240] ». La vieille comédie continue [241]. C'est pourquoi sous la politique moderne se poursuivent ces guerres qui reproduisent sous d'autres formes l'absurdité et la vanité des délires collectifs de la fin du Moyen Age [242]. Les prêtres commandent toujours parce que les faibles croient dominer *par leur intermédiaire.* Ils ont besoin d'exciter la souffrance des faibles pour dominer ; ils s'introduisent là où l'homme manque à lui-même.

La Généalogie de la Morale se termine par la constatation redoutable que le sens sacerdotal donné à la vie humaine fut le seul dominant : l'homme moderne acceptera-t-il de s'en détacher ? Mais se détacher de ce qui, jusque-là, a marqué toute l'histoire de la conscience moderne, n'est-ce pas s'embarquer dans une aventure inouïe, périlleuse ? n'est-ce pas se détourner de tout ce qui a assuré au moins la conservation de l'espèce, même au prix d' « un refus des présuppositions fonda-

239. *A.* § 94 « Remèdes contre l'irritation. »
240. *G.M.* III § 21.
241. *G.M.* I § 9.
242. *G.M.* III § 21 ; § 26 : « L'Europe est aujourd'hui riche et inventive surtout en excitants, il semble que rien ne lui soit plus nécessaire que les stimulants et les boissons fortes, de là aussi cette gigantesque falsification en idéaux, ces très fortes boissons de l'esprit, de là aussi cet air répugnant, nauséabond, de mensonge et de mauvais alcool, partout répandu. »

mentales de la vie » (§ 28) ? L'étude du prêtre permet au moins, par-delà son cas personnel (et douloureux, selon Zarathoustra), de saisir à l'œuvre un esprit de refus de la vie par peur de la vie redoutable, concrétisé dans le besoin de salut à tout prix. C'est pourquoi Klossowski indique très exactement la portée du débat, quand il écrit : « L'ennemi, ce n'est pas uniquement le christianisme, ni la morale en soi, mais l'amalgame issu de l'un et de l'autre — le philistinisme est un terme trop faible, bourgeoisisme ne rend pas bien compte non plus de l'hydre monstrueuse : car des tendances très diverses et des pratiques sournoises la composent. Or, elle réside en tous et en chacun. Et Nietzsche lui-même devait s'en dégager à force d'extirper tous les germes qu'il portait en lui comme péché héréditaire ; tel fut son premier travail [243]. »

Mais si le prêtre est l'incarnation sociale et historique du besoin de salut et si l'analyse généalogique en dénonce la perversité, encore faut-il comprendre comment ce besoin de salut a pu inventer, organiser et structurer la religion où la volonté de croyance s'est institutionnalisée, le christianisme.

243. P. Klossowski, *op. cit.*, p. 27.

CHAPITRE V

L'INVENTION DU CHRISTIANISME

La présence du prêtre met en face d'un médiateur grâce auquel la mauvaise conscience trouve sens et s'investit en idéaux ascétiques. A son tour, la mauvaise conscience, comme structure inconsciente, constitue le présupposé de l'efficacité historique du prêtre. Mais on n'a pas montré encore comment effectivement l'éducation de l'humanité s'est opérée et sous quels complexes de forces réactives l'homme est devenu « intéressant ». Bref, les deuxième et troisième Dissertations de *La Généalogie de la Morale,* qui se situent au niveau de l'approche de structures inconscientes ou préhistoriques (2e) et de leurs manifestations actuelles (3e), se développent à partir de la première Dissertation : c'est celle-ci qui servira désormais de canevas à notre réflexion, parce qu'elle offre une vision panoramique de l'histoire occidentale, lue généalogiquement. On aurait tort d'y chercher un récit circonstancié des grands tournants de cette histoire, mais on doit y lire la progressive domination des forces réactives à partir d'un point nodal de développement. C'est elle qui met en place les éléments de réponse à la question qui se pose maintenant : comment, en fait, ont interféré structures de la mauvaise conscience et influence sacerdotale ?

Ce point nodal se cristallise autour du surgissement et du développement du judéo-christianisme. Le § 16, en particulier, récapitule le développement antérieur en l'inscrivant dans un symbole autour duquel un combat séculaire oppose valeurs païennes (ici romaines) et contre-valeurs judaïques. En effet on ne peut sous-estimer, ni, d'une part, l'importance du christianisme dans la formation de l'homme européen, ni, d'autre part, l'enveloppement par le judaïsme du christianisme

lui-même. On ne peut donc aborder l'examen du christianisme sans tenir compte de ce qui l'a permis, le judaïsme. Sur ces deux points, les affirmations de Nietzsche sont abondantes et nettes : si le christianisme a judaïsé le monde entier [1], c'est qu'en réalité le christianisme n'est que le judaïsme continué et n'a pu apparaître que sur fond de judaïsme, constituant ainsi un judaïsme à « la seconde puissance [2] ». Il suffit d'évoquer le mouvement de la première Dissertation, en particulier le § 8, pour entrevoir que le fruit ne peut pas être séparé de l'arbre qui l'a porté : au point que ce paragraphe peut donner l'impression de confondre « Jésus de Nazareth » lui-même avec la vengeance juive séculaire. Mais si la continuité est marquée du judaïsme au christianisme parce que le même esprit est à l'œuvre ici et là, la rupture relative est manifeste : le christianisme est un « judaïsme émancipé [3] », ou « une confession juive plus libre [4] ». Libération qui ne doit pas être interprétée au sens d'un progrès : il s'agit toujours des mêmes forces réactives, mais amalgamées autrement et plus *subtilement*. On verra quelle émancipation s'opère, notamment avec Paul, de la Loi à la foi : intériorisation commandée par le désir de domination sur les masses païennes et le *paganisme*, par quoi le christianisme est un mixte d'éléments païens et d'éléments juifs [5] ; raffinement dans l'agencement des forces, lequel met en branle un processus d'autodestruction, celui du judaïsme d'abord par le christianisme [6], celui du christianisme par lui-même ensuite [7], celui des « idées modernes » ou nihilisme réactif.

Ainsi se trouve mis en place le cadre de ce chapitre : centré autour de l'invention paulinienne du christianisme (2e partie), il aborde le développement du judaïsme et sa progressive domination par le sacerdoce, pour s'achever dans l'étude de la conquête judéo-chrétienne sur le paganisme. Il met ainsi en évidence les termes de ce combat permanent et actuel dont parle *La Généalogie de la Morale* (I § 16), ou

1. *G.S.* § 135 ; cf. aussi *A-F.I.* 3 (128).
2. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (79) ; 10 (201) ; cf. aussi *G.S.* § 136 et *A.C.* § 24.
3. *K.G.W.* VIII, 2 10 (91).
4. *A.C.* § 44.
5. *A.-F.I.* 3 (137) ; *K.G.W.* VIII, 2, 10 (201).
6. *A.C.* § 27.
7. *G.S.* § 357 ; *G.M.* III § 27.

encore développe le *thème du soulèvement des esclaves en morale*. Une chaîne de textes, hautement significative à cause de sa rareté, relie en effet sur ce thème le § 195 de *Par-delà bien et mal* au § 7 de la première Dissertation de *La Généalogie* (qui fait référence au précédent aphorisme), et au § 24 de *L'Antichrist* (qui fait référence à la première Dissertation § 7). Cette continuité, ordonnée autour de *La Généalogie,* fournit un fil directeur sûr à travers le maquis de textes [8] et permet de situer quelques divergences remarquables.

I. LE JUDAISME BIBLIQUE

1. Précisions sémantiques. Vocabulaire général

La collection des passages sur les Juifs fait apparaître une extension étonnante de l'emploi du terme : est « juif », non seulement la tradition qui se réclame de ce nom, mais le christianisme lui-même, voire certains acteurs de la Grèce, ainsi Platon et Socrate en tant qu'adeptes de la dialectique, mais aussi les Sophistes (dans un texte à vrai dire singulier) [9].

8. Outre ces textes, il faut signaler que les manuscrits contemporains d'*Aurore* (1879-1881) témoignent des abondantes lectures de cette époque sur le judaïsme et sur saint Paul. La correspondance, au même moment, fait état de demandes de livres sur ces sujets à divers amis. Nietzsche, en plus d'auteurs français anciens tels que Pascal et Montaigne, lit alors Hermann Lüdemann, *Die Anthropologie des Apostels Paulus* (1872) et Overbeck, *Christlichkeit*. Les aphorismes d'*Aurore* sur le christianisme constituent un ensemble où l'on s'interroge sur la naissance du christianisme et sur son rapport polémique au judaïsme. Les inédits de l'hiver 1875 constituent un autre ensemble antérieur dont la visée sur le christianisme est sensiblement différente : ces textes envisagent le christianisme non pas par rapport au judaïsme, mais par rapport à l'antiquité grecque ; ils s'ordonnent autour de l'idée que le christianisme a conservé l'Antiquité jusqu'à nous, mais en la déformant (*K.G.W.* IV, 1, par exemple 3 [13], 5 16, 5 [91]).

9. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (147). Sur le judaïsme, Nietzsche est tributaire des conclusions du grand exégète Julius Wellhausen (1844-1918), qui fait paraître en 1878 *Geschichte Israëls I* et que ses *Prolegomena zur Geschichte Israëls* (1883) rendront célèbre. On a retrouvé dans la bibliothèque de Nietzsche un volume de la deuxième édition des *Prolegomena* (*K.G.W.* VIII, 2, p. VII). Wellhausen a marqué de manière décisive l'exégèse vétéro-testamentaire de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. On signalera ultérieurement sur quels points Nietzsche lui est particulièrement redevable.

Plutôt que de flottement de vocabulaire, peut-être vaut-il mieux parler ici d'une subtile interaction entre les éléments mis en cause, notamment l'élément « juif » et l'élément « grec » (ou païen) — encore que ces deux concepts ne se recoupent point totalement ! —, interaction qui, dévoilée en son jeu nuancé et à travers les glissements de vocabulaire, permet non seulement d'éclairer les analyses nietzschéennes concernant l'origine du christianisme, mais l'actualité européenne la plus immédiate, voire même son avenir, puisque Nietzsche traite souvent des Juifs en parlant du futur de l'Europe [10]. Une telle mise au clair ne peut se développer sans passer par une fine mise en place du vocabulaire lui-même : apparemment celui-ci présente l'imprécision la plus grande, puisque Nietzsche parle aussi bien d' « Israël » [11], de « peuple élu » [12], de « peuple saint » [13], de « peuple juif » [14], que des Hébreux ou des Sémites [15], plus simplement et plus souvent des Juifs (citations innombrables) : peut-on déceler à travers cette indifférence dans la nomination un ordre quelconque, qui permet de situer les réalités désignées et donc de faire apparaître les lignes de force d'une interprétation ?

Un premier groupement peut s'opérer autour de la désignation des Juifs de l'époque ancienne de l'histoire d'Israël.

Particulièrement dans les textes les plus anciens, Nietzsche parle des « sémites » : dans *La Naissance de la Tragédie* il oppose au § 9 la conception virile du crime chez les Aryens, à la conception *féminine* des Sémites ; chez eux en effet le péché originel est consommé par une femme, et non par un homme comme chez les premiers [16]. En discontinuité par

10. *H.t.H.* I § 475 ; *A.* § 205 ; *P.B.M.* § 251, etc.
11. *A.* § 205 ; *G.M.* I § 8 ; *A.C.* § 25.
12. *G.S.* § 136 ; *P.B.M.* § 195 ; *A.C.* § 27.
13. *A.C.* § 27.
14. *A.C.* § 24 et 27.
15. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (294).
16. Cette opposition maintenue dans un Inédit du début de 1888 (*K.G.W.* VIII, 3, 14 [195]), ordonne une typologie particulièrement intéressante des diverses religions. On distingue selon le couple contraire aryen-sémite : — une religion *aryenne* disant-oui (née de classes dominantes) : loi de Manou ; — une religion *sémite* disant-oui (née de classes dominantes) : loi de Mahomet, Ancien Testament dans ses anciennes parties ; — une religion *sémite* disant-non (née de classes dominées) : Nouveau Testament ; Religion de Tschandala ; — une religion *aryenne* disant-non (développée sous des classes dominantes) : le bouddhisme. (Il n'y a pas de religion de races aryennes soumises, parce qu'une race de maîtres domine ou bien disparaît.)

Comme on le notera plus loin, il est remarquable que ce texte allie la condition sociale du surgissement des religions *et* l'attitude spirituelle qu'elles engagent, sans tenter d'expliquer un élément par l'autre.

rapport à ce texte, dans *Humain trop humain* II § 95, il est mis au crédit des Sémites d'avoir fait cadeau au monde d'une religion héroïco-épique, comprise par opposition à la religion lyrique qui sera le christianisme (caractérisé par son insistance sur l'amour) ; de cette souche sont sorties deux créations que le texte ne précise pas davantage, mais qui sont sans doute la religion de l'Ancien Testament lui-même et celle de l'Islam, que Nietzsche appelle plus volontiers le Mahométisme [17] : ces deux religions sémites, sachant dire-oui, sont « viriles » (mais le Mahométisme subit, selon Nietzsche, l'influence chrétienne sur deux points : d'abord en ce qu'il fixe un lieu à la vérité dans une Ecriture [18], ensuite en ce qu'il tire du christianisme l'idée d'utiliser l'au-delà comme lieu de châtiment [19]). Le caractère originel du sémitisme, débordant les limites d'une religion trop circonscrite, apparaît encore lorsque, dans un texte posthume [20], Nietzsche considère le stoïcisme comme une œuvre de Sémites : « La dignité (Würde) comme contrainte, loi, la loi comme grandeur, responsabilité de soi, l'autorité comme la plus haute souveraineté personnelle, cela est sémite », et passe dans le stoïcisme. On peut conclure de cet ensemble que le « sémitisme » désigne une attitude globale originaire, qui recouvre celle de l'Ancien Testament (que Nietzsche met au-dessus des textes sacrés grecs et hindous [21], du moins pour cette partie de l'Ecriture qui précède l'influence sacerdotale) ; autrement dit, le sémitisme désigne un *judaïsme présacerdotal* : il est en lui-même héroïque et viril, et par là se trouve levée l'ambiguïté du § 9 de *La Naissance de la Tragédie,* puisque nous savons par *L'Antichrist* § 49 que le récit du péché originel résulte d'une falsification sacerdotale. Nous atteignons donc, par cette référence au sémitisme, à un pré-judaïsme qui retrouve des aspects apparentés à ceux

17. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (180) et 14 (204).
18. *A.C.* § 55.
19. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (204).
20. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (294).
21. *P.B.M.* § 52.

des religions païennes (virilité, héroïsme, oui à la vie)[22]. Il semble également que le mot « Hébreux » désigne cette réalité pré-sacerdotale.

2. Le judaïsme primitif : une religion sémitique disant oui

D'une façon tout à fait générale, mais très notamment affirmée pour le judaïsme de l'époque des Rois, Nietzsche crédite les Juifs de leur *amour de la vie* : « les Juifs, constituant un peuple qui tenait et *tient encore* à la vie, comme les Grecs et plus encore que les Grecs[23] », sont à ce titre « le peuple le plus remarquable de l'histoire mondiale[24] », « un peuple à la force vitale la plus tenace ». Supérieurs aux Grecs sur ce point, les Juifs sont donc « le contraire de tous les *décadents* ».

C'est sous les rois (David, Salomon...) que les Juifs ont connu une pleine affirmation de la vie, épousant les conditions naturelles d'existence d'un peuple[25] et se situant en un *juste* rapport envers elles. Par son amour de la vie, tout autant que par son organisation hiérarchique, le peuple juif s'apparente, à cette époque, aux sociétés aristocratiques dont parlent les § 2 et 5 de la première Dissertation de *La Généalogie* : il est même surprenant que la personnalité de Moïse ne soit

22. Dans *K.G.W.* VIII, 3, 14 (190), on se demande si le sémitisme primitif n'a pas été influencé par l'Inde et la religion des Tschandala. Une attitude d'esclave aurait donc précédé la noblesse proprement sémite.

23. *A.* § 72. Je souligne ce présent.

24. *A.C.* § 24.

25. *A.C.* § 25-26 ; ces paragraphes scandent en cinq moments décisifs le devenir d'Israël (cf. aussi *K.G.W.* VIII, 2, 11 [377]) : 1. La royauté comme moment du rapport juste à toute chose ; 2. effondrement interne et externe ; 3. dénaturation sacerdotale du concept de Dieu ; 4. interprétation sacerdotale de l'histoire d'Israël ; 5. fixation de la Loi comme volonté divine. Sur ces points, Nietzsche est tributaire de Wellhausen : celui-ci a essentiellement cherché à mettre en situation historique les diverses traditions internes aux Ecrits de l'Ancien Testament (pp. 14-15 et pp. 364-365. Ces références renvoient à la 6e édition des *Prolegomena.* Berlin 1905.) Il conclut au caractère tardif de la Loi, telle que la livre le Deutéronome, très précisément à sa situation post-exilique, donc à une époque où le sacerdoce joue un rôle de premier plan dans la restauration d'Israël. « Si l'on reconnaît que le canon sépare le judaïsme de l'ancien Israël, on reconnaît aussi que la Thora écrite sépare le judaïsme de l'ancien Israël. L'eau qui, dans le passé, jaillissait de la source, a été mise en citernes par les épigones » (p. 409). En outre, d'après les livres historiques et prophétiques, il n'y a pas trace de sacerdoce pleinement justifié dans l'antiquité hébraïque.

pas davantage située dans la ligne des législateurs, guerriers et souverains, qui édifient leur peuple par une parole créatrice de distances, de régulations et d'ordre social. Sans doute parce que Moïse, tel que le livre désormais l'Ancien Testament représente une figure marquée par le sacerdoce, notamment parce qu'il amorce le mouvement de différenciation et de séparation du peuple, tandis que, sous les Rois, le peuple n'a pas l'ambition extravagante de se situer au-dessus des autres, de se donner une mission exclusive, et donc déjà d'entreprendre une dénaturation de ses conditions d'existence[26].

La religion de ce peuple n'a rien à voir avec une religion dualiste. En Dieu, le peuple chante la louange de sa propre vitalité. « La religion, dans ces conditions, est une forme de gratitude (Dankbarkeit). Cette gratitude, on l'éprouve à être ce que l'on est : et c'est là qu'on a besoin d'un Dieu. Un tel Dieu doit pouvoir servir et nuire, être ami et ennemi — on l'admire en bien comme en mal. La castration *contre-nature* d'un Dieu, qui ne serait qu'un Dieu du bien, se trouverait ici en dehors de ce que l'on peut désirer[27] ». Dieu fait corps avec le peuple en un double sens : il prend parti pour lui, fait cause commune avec les aléas de son histoire ; en lui le peuple affirme sa propre force et lit son destin. Un Inédit de l'époque d'*Aurore*[28] situe ce type de religion par rapport à la religion grecque et chrétienne : « La spiritualité impersonnelle de Dieu est grecque, les Juifs conservaient le Dieu de leur peuple, le Dieu de l'alliance, une personne. Les chrétiens oscillent, mais plutôt du côté des Juifs. » Un tel Dieu n'est d'ailleurs pas seulement un miroir de la force vitale d'un peuple : « qui est riche veut donner ; un peuple fier a besoin d'un Dieu à qui *sacrifier* », dit encore le § 16 de *L'Antichrist*. Le

26. Une allusion à Moïse (*A.C.* § 26) dans un contexte tout entier critique envers le sacerdoce peut étayer cette hypothèse. Très vraisemblablement, sur ce point aussi, Nietzsche reprend les conclusions de Wellhausen : l'activité législative étant l'œuvre des prêtres au retour de l'exil, Moïse est donc autant le fondateur de la « rédaction mosaïque » que Pierre l'est de la hiérarchie romaine (*Prolegomena* p. 410). Dans cette hypothèse, Moïse n'est pas l'homme de la Loi (cf. *Prolegomena*, IIIe partie, ch. 10, p. 392 sq.) ou s'il l'est, c'est par une falsification sacerdotale.

27. *A.C.* § 16. On ne connaît pas de peuple qui, au début de son existence, ne s'identifie à un Dieu : *K.G.W.* VIII, 2, 11 (346), mais « quand les dieux perdent leur caractère singulier, ils meurent, et les peuples avec eux. Plus une nation est forte, plus elle distingue fortement son Dieu. On n'a jamais trouvé un peuple sans religion ».

28. *A.-F.I.* 4 (188).

sacrifice est à relier ici à la gratitude qui entraîne un peuple à vivre dans une surabondance libre envers toute espèce de calcul et dépouillée de toute crispation. D'où le rôle des fêtes dans la religion d'Israël, liées à l'exaltation saisonnière de la richesse des récoltes et de l'élevage [29], dans lesquelles le peuple se célèbre *tout autant* lui-même qu'il célèbre le Dieu qui lui donne richesse, joie et fécondité. Ni le peuple ne se célèbre sans son dieu, ni le dieu n'est célébré sans l'exaltation du peuple.

3. Le peuple juif a l'heure du choix

Mais ce tableau favorable n'est pas pur de toute ombre pernicieuse : ainsi de l'amour de la vie qui habite le peuple juif. La gratitude envers la vie, jaillissante au rythme des saisons et exaltée en Yavhé, peut se dégrader en attitude captative envers la vie, si, pour des raisons diverses, cette vie semble manquer. Les Juifs *tiennent* à la vie, au point que, « placés devant la question de l'être et du non-être, ils ont, avec une lucidité on ne peut plus inquiétante, préféré l'être *à tout prix* [30] ». Or le peuple fut mis devant un choix crucial où il en allait de son existence même (être et non-être) : l'anarchie interne après la première grande période royale et les assauts de l'Assyrien se conjuguent pour menacer la survie d'Israël, sans parvenir à détruire, dans le peuple, l'idéal d'un roi, bon soldat et juge sévère ; d'où le rôle des prophètes, tel Isaïe, qui assurent la continuité nationale dans la dispersion. Sans rêver d'un âge d'or, ils veulent la restauration de l'Etat, un régime fort qui redonne confiance en Yavhé. Tel est leur « Messie » dont l'autorité politique assurera, croit-on, la foi en Yahvé. Mais l'amour de la vie va se substituer à la *juste* reconnaissance de la vie : mis devant le risque de disparaître, le peuple va préférer la vie au prix de la falsification de son idéal.

L'exil en effet plonge dans le désarroi et le doute : pourquoi Yahvé a-t-il permis la dispersion de son peuple ? Comment retrouver l'unité et la terre perdue ? C'est ici, sur la base d'une désintégration sociale et politique, qu'intervient l'explication des prêtres juifs de la période exilique et postexilique ; les prêtres vont *nommer* les coupables : les rois guerriers, l'aristocratie des armes qui a entraîné le peuple loin de la Loi, donc de Yahvé, et qui, du coup, a ruiné sa force. Tant que le peuple mettra sa confiance en leur force illusoire, il ira à sa perte ; tant qu'il ne sera pas fidèle à la Loi, il ne connaîtra pas la victoire. Aussi, tout en dénonçant l'emprise de l'aristocratie guerrière, le sacerdoce juif engage le peuple à obéir à la Loi dont il est l'interprète : il alimente la révolte du peuple contre les rois en *expliquant* les raisons des échecs. Il inaugure ainsi le soulèvement des faibles en proposant une lecture de la défaite et de l'histoire antérieure d'Israël. Les forts, par leur excès, ont ruiné Israël, que les faibles, par leur obéissance, peuvent sauver. D'où la constitution sacerdotale d'un corpus scripturaire qui réorganise des textes antérieurs dans une vaste synthèse tendant à exalter l'obéissance à la Loi (donc au sacerdoce) [31], ou à comprendre tous les événements sous l'angle religieux (infidélité à Dieu). Aristocrate à sa façon, le sacerdoce détermine bien une loi, mais toute marquée par le caractère sacerdotal du législateur : la distinction que pose la Loi n'est pas celle qui ouvre un espace social favorable à l'action comme dans la distance législatrice des rois guerriers, mais celle qui sépare les purs des impurs : distinction invisible, posée par la décision arbitraire du prêtre-législateur, et d'autant plus profonde à ce titre : « Ils ont fini par creuser entre l'homme et l'homme de tels abîmes que même un Achille de la libre pensée ne saurait les franchir sans frémir [32] », distinction stérilisante qui porte l'attention vers une pureté rituelle, corporelle ou spirituelle, et suspecte l'action toujours mêlée. Distinction néanmoins cohérente avec

29. *A.C.* § 25.
30. *A.C.* § 24.

31. *A.C.* § 26. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (377) livre les abondantes notes prises par Nietzsche dans sa lecture de Wellhausen : la *Loi* est le principe de distinction d'avec les païens, non le culte. Les notes portent surtout sur le dernier chapitre des *Prolegomena*. Nietzsche a-t-il lu la patiente analyse exégétique qui précède et étaie les conclusions ?

32. *G.M.* I § 6. La rupture entre les § 5 et 6 de cette Dissertation trouve son explication simple si on la rapporte à la substitution, dans l'Ancien Testament, de l'aristocratie sacerdotale (§ 6) à l'aristocratie guerrière (§ 5). Le § 7 continue d'ailleurs à traiter des Juifs de « peuple sacerdotal ». Un Inédit du printemps 1888 (*K.G.W.* VIII, 3, 14 [223]) explique que « c'est parce qu'ils ne connaissaient que des guerriers comme leurs maîtres que (les Juifs) apportèrent dans leur religion l'hostilité envers les *distingués*, les nobles, les fiers, contre la puissance, contre les *classes des méchants* ».

le principe de séparation sacerdotale : seul est bon ce qui plaît à Yahvé (non ce qui donne nécessairement des résultats tangibles dans l'histoire).

4. Le judaisme proprement dit

Du coup s'instaure, à l'intérieur du judaïsme, *un autre type de religion* : le sacerdoce s'emploie à dissocier ce que la tradition primitive avait uni : il y était acculé parce que le vieux dieu avait montré son impuissance à maintenir son peuple contre l'adversaire ; il y parvient en accusant la royauté et en sauvant Yahvé, mais dans cette opération Yahvé ne peut être justifié qu'en séparant sa cause des drames historiques du peuple, en montrant l'erreur de l'identification ancienne. Le sacerdoce, d'ailleurs, n'invente pas une théologie nouvelle : il fait fond sur l'attachement à la vie du peuple, et vise à le servir en le subordonnant à une image de la divinité qui le fortifie. Du coup, passe au premier plan la volonté de survie, par rapport à laquelle Yahvé sert d'instrument. « Son concept devient un instrument entre les mains d'agitateurs sacerdotaux, qui interprètent désormais tout bonheur comme récompense, tout malheur comme châtiment de la désobéissance envers Dieu, du " péché " [33]. » La dégradation du concept de Dieu se montre en ce que Dieu devient un outil : outil servant à justifier l'existence du peuple (si vous obéissez à Yahvé, vous vivrez), outil servant au second degré à fonder la souveraineté du prêtre. Elle se voit aussi dans le rétrécissement opéré : le Dieu relève d'une interprétation unique, il s'oppose aux autres dieux de manière polémique, signe d'une faiblesse interne. Aussi ce dieu sacerdotal unique, né d'une volonté collective de survie et d'une interprétation de faux forts (les prêtres), peut être dit *le premier athée*. Dieu exclusif des autres dieux, inaugurant la dissociation entre divinité et exubérance ou surabondance vivante [34]. Le soulèvement des esclaves sous la férule sacerdotale a partie liée à

33. *A.C.* § 25.

34. *A.P.Z.* III. Des renégats : « Les dieux anciens sont morts depuis longtemps... le jour où de la bouche d'un dieu même sortit la parole la plus digne d'un sans-dieu : " Il n'y a qu'un seul dieu ! Tu n'auras pas d'autre dieu que moi ". »

un premier acte d'athéisme, sous couleur d'exaltation d'un dieu plus haut.

Ainsi s'opèrent concurremment deux transformations : celle de Yahvé et celle de la Loi. Alors que Yahvé était d'abord le Dieu d'Israël, il devient avant tout le Dieu de *la* justice, et secondairement seulement le Dieu d'Israël. Par là se produit une sorte d'abstraction ou d'éloignement de Dieu par rapport aux conditions historiques et sociales de son affirmation. Le concept de Dieu se vide de concrétude pour gagner en universalisation. Il devient le dieu cosmopolite de la masse, un dieu sans caractère propre [35]. De même, sous l'influence des prophètes Elie et Amos, prévaut une autre approche de la Loi : de signe d'unité concrète et effective entre Dieu et le peuple, elle devient relation de *réconciliation* avec le dieu de Justice. Ainsi, alors que la Thora de Yahvé entendue comme aide, droit, indication, fournissait la solution de problèmes embrouillés, elle devient ensemble d'*exigences* dont dépend la relation de Yahvé avec Israël. Le même processus d'abstraction joue ici : Yahvé est avec son peuple sous condition... Un autre élément significatif apparaît encore avec l'acte festif de célébration de la Loi : alors que jadis des représentants du peuple s'engageaient pour lui, donc qu'une aristocratie prenait sur elle la responsabilité, désormais c'est tout le peuple qui, sous l'influence des prêtres, se lie directement à Yahvé. Commencement du plébéianisme où le médiateur s'efface pour mieux enchaîner le peuple par lui-même.

La logique sacerdotale peut déployer ses conséquences : amené à reconnaître sa dépendance au Dieu unique, *condition* de sa survie, le peuple juif trouve son unité dans des « œuvres » rituelles (circoncision, culte sacrificiel, etc.) au moment où disparaissent les soutiens « naturels » de son existence de peuple [36]. Les fêtes perdent leur enracinement naturel, pour

35. *K.G.W.* VIII, 3, 17 (4) § 3. Cf. Wellhausen : « La relation de Yahvé à Israël était à l'origine naturelle (ein natürliches) ; aucune séparation propre à la réflexion ne le séparait de son peuple. C'est seulement après que l'existence d'Israël eut été menacée par les Syriens et les Assyriens que des prophètes tels qu'Elie et Amos élevèrent la divinité très haut au-dessus du peuple, brisèrent le lien naturel entre eux et mirent à la place une relation conditionnée, et à vrai dire moralement conditionnée » (*op. cit.*, pp. 415-416).

36. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (79).

évoquer la mémoire des faits gracieux de Yahvé. Ainsi, au lieu que le culte ordonne à un Dieu dont on voit les bienfaits de manière sensible (récolte, prospérité du bétail), il fait célébrer des actions arbitraires et non tangibles, fruit d'une mémoire coupée de l'expérience commune et quotidienne. Le culte s'asservit à l'éducation *morale,* puisqu'il sert à rappeler au peuple les prescriptions de Yahvé et la nécessité de l'obéissance à une Loi qui enserre la totalité de la vie. Par là le peuple est amené à prendre conscience qu'il ne perdure pas grâce à ses ressources sociales et politiques propres, à la façon des autres peuples, mais grâce à des gestes d'ordre cultuel, c'est-à-dire grâce à « Dieu » selon le prêtre.

Les « œuvres » qui assurent son unité et sa survie deviennent sa caractéristique, qui le sépare et le singularise des autres peuples. D'où l'idée d'*élection :* parce qu'Israël peut survivre *contre* les conditions normales et naturelles d'existence, parce qu'il existe d'autant plus qu'il contrecarre ces conditions (pouvoir royal, existence nationale...), apparaît fondée l'idée que le peuple est élu, mis à part, distingué [37]. Il *vit la condition historique hors des conditions de l'histoire,* et contre elles. Mis à part, ce peuple se sait et se veut dans la totale dépendance de son Dieu et prend plaisir à élever toujours plus la puissance de ce Dieu au détriment de la sienne propre, d'une manière « analogue à celle de l'aristocratie française au contact de Louis XIV [38] » ; « cette aristocratie était devenue négligeable pour s'être laissé dépouiller de sa puissance et de sa souveraineté propres : afin de ne point le sentir, de pouvoir l'oublier, il lui fallait une splendeur royale, une autorité, une plénitude de puissance royale *sans égale* à laquelle seule l'aristocratie eût accès. Dans la mesure où, conformément à ce privilège, on s'élevait à la hauteur de la cour, d'où l'on considérait tout au-dessous de soi avec mépris, on surmontait toute irascibilité de la conscience ».

Comparaison éclairante en ce qu'elle souligne le caractère

37. L'élection consiste à attribuer à Dieu la survie du peuple contre toutes les conditions normales de survie : *P.B.M.* § 195 ; *G.S.* § 136 ; *A.C.* § 27. Ainsi Israël s'appelle-t-il « peuple de la promesse » : *Nachlass* III, p. 553.

38. *G.S.* § 136 ; voir *P.B.M.* § 258 sur le rapport de l'ancienne aristocratie française envers la royauté.

artificiel de l'existence de la Cour versaillaise comme celle du peuple juif, l'aspect fonctionnel et vide de son rôle, compris par rapport à une puissance elle-même vide et d'autant plus exaltée. Par son « élévation » surnaturelle, Israël peut désormais se délivrer lui-même de sa propre crainte d'être dispersé, et en même temps rabaisser les peuples païens ignorants de l'Alliance.

L'idée d'élection est liée à celle de *péché.* Notion typiquement juive dans son origine [39]. Car la dépendance totale du peuple, inscrite dans l'élection, frappe de relativisme toutes les conditions, mais exalte la seule condition de survie, la fidélité à Yahvé. La seule faute est donc la désobéissance, au point que toutes les autres ne sont appréciables qu'en fonction de celle-là. « Dieu et l'humanité sont ici tellement séparés, tellement pensés en opposition que fondamentalement il ne peut absolument pas se commettre de péché contre l'humanité — tout acte ne doit être jugé que *sous le rapport de ses conséquences surnaturelles,* et non point naturelles : ainsi le veut le sentiment juif pour qui tout ce qui est naturel constitue ce qui est sans valeur en soi [40]. » L'élection montre bien que c'est la référence au surnaturel qui déprécie le naturel, et non l'aversion pour le naturel qui suscite la référence au surnaturel. En ce sens le prêtre désacralise la nature [41]. La ruine des conditions naturelles creuse le désir de survivre à tout prix, et celui-ci ne trouvant son accomplissement qu'en annexant à soi la divinité (sous le masque de la dépendance) relativise toute la nature. Le centre d'appréciation unique se trouve donc dans la référence à Dieu. Est péché tout comportement qui ne s'appuie pas sur Dieu seul, ou n'apprécie pas toute réalité en fonction de la seule Loi divine (sacerdotale). D'où l'exclusivisme juif, non seulement envers la nature, mais aussi envers les autres peuples, puisque ceux-ci ne peuvent apparaître que comme enveloppés dans le péché (non-élus) : « L'instinct judaïque de l'" élu " revendique pour

39. *G.S.* § 135 : « Origine du péché. Le péché tel qu'il est maintenant ressenti partout où le christianisme règne ou régna un temps, le " péché " est un sentiment juif, une invention juive. »

40. *Ibid.* Cf. encore *V.O.* § 81 ; *K.G.W.* VIII, 2, 10 (91). § 3.

41. *A.C.* § 26.

soi *toutes les vertus,* sans plus, et compte le reste du monde pour son opposé [42]. »

En ce point, on peut caractériser *l'attitude juive sacerdotale typique.* Est juive *l'attitude de captation et de reprise de la vie à son profit, dans le refus des conditions de la vie.* Attitude globale visant le tout de la vie qui détourne la vie au bénéfice de ceux à qui la vie échappe. Attitude à portée infinie : avec le judaïsme est entrée dans l'histoire une insatisfaction continuelle, une aspiration à aller de l'avant pour se maintenir coûte que coûte, une absence de repos ignorée des Grecs et active désormais jusque dans l'actualité la plus immédiate [43]. C'est ce désir sans limite qui est au principe du soulèvement des esclaves.

Ce judaïsme sacerdotal se distingue du sémitisme antérieurement évoqué : comme tel, il est entrecroisement d'esprit sacerdotal et d'esprit aryen. Formule curieuse dont font état les Inédits de 1888. Jusqu'à la toute dernière année de sa vie consciente, Nietzsche parle assez peu des Aryens, sinon par allusions dans le passage déjà cité au § 9 de *La Naissance de la Tragédie,* ou pour déplorer le développement spirituel de l'Europe qui affadit la race première [44]. « Aryen » connote alors l'idée de domination et de non-pessimisme, comme en témoigne l'Inédit, déjà cité, caractéristique de cette interprétation [45]. Or le judaïsme peut être dit l'héritier de l'aryanisme en ce qu'à Babylone les prêtres ont trouvé le schéma d'un état sacerdotal, lui-même modelé selon la Loi de Manou (aryenne dans son origine) [46] : ce judaïsme n'invente donc rien, il n'est qu'un « intermédiaire », mêlant une volonté de domination, aryenne en son principe et en son mode d'application (multiplicité de lois enserrant la vie selon tous ses détails), sacerdotale en son inspiration spirituelle et en son opposition à une caste guerrière. Ces deux aspects expliquent la dualité de jugement de Nietzsche envers le judaïsme comme envers

42. *K.G.W.* VIII, 2, 10 (199).
43. *Unschuld des Werdens* II, § 911.
44. *G.M.* I § 5.
45. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (195).
46. *C. Idoles. Les « améliorateurs » de l'humanité* § 4 ; *K.G.W.* VIII, 3, 14 (204). Cf. Jean Varenne, *Zarathoustra et la tradition mazdéenne,* Seuil 1966, p. 17. Le lien entre aryanisme et judaïsme est posé dans la lettre à Peter Gast, du 31 mai 1888, où Nietzsche fait part de sa découverte émerveillée de la loi de Manou (*Schl.* III, pp. 1295-1297).

l'aryanisme : celui-ci est jugé tantôt positivement en tant qu'il s'origine dans une volonté de maîtres d'imposer leur loi, tantôt négativement quand le contenu de la législation est considéré [47]. Dans la première acception, Nietzsche peut dire que le christianisme est la religion « antiaryenne par excellence [48] », dans la seconde que l'influence aryenne a pourri le monde entier [49]. L'influence babylonienne permet donc de parler d'une hérédité aryenne dans le judaïsme, mais profondément remaniée et dénaturée par les conditions de sa reprise en contexte sacerdotal juif [50].

Le rassemblement de ces données dévoile la portée de l'assertion nietzschéenne : avec le judaïsme « commence dans l'ordre moral la révolte des esclaves ». Elle a son *terrain politique* dans un peuple au destin contrarié : élu et au-dessus des autres selon ses propres perspectives, « né pour l'esclavage » selon les païens puisqu'il vit la condition humaine hors de la condition. Niant les conditions naturelles et historiques des autres peuples, celui-ci comprend son existence en dépendance d'une *élection surnaturelle* : et sur ce point il faut souligner la définition non raciste du peuple juif dans les écrits nietzschéens [51]. Cette élection seule permet de poser l'adéquation révolutionnaire dans l'espace du *langage moral* : « riche » = « impie » = « méchant » = « violent » = « sensuel », tous termes mis en facteur à « monde », et son opposé : « pauvre » = « saint » = « ami ». Le renversement des valeurs débouche en morale parce qu'il est d'abord politique dans son enracinement social, et surnaturel dans son interprétation [52]. Il n'a sa

47. *A.C.* § 57.
48. *C. Idoles. Les « améliorateurs » de l'humanité* § 4.
49. *K.G.W.* VIII, 3, 15 (45).
50. Ainsi, en 1888, Nietzsche croit trouver la confirmation d'un pressentiment formulé dans un Inédit de la fin de 1882 : « Je crois avec C. S. Ascoli et E. Renan que la race sémitique appartient à celle indo-européenne puisque l'aryanisme a étendu son influence sur les plateaux iraniens et en Inde » (*G.S.-F.I.* 23 [11]).
51. Il faut insister : le peuple juif est « peuple sacerdotal » (*G.M.* I § 7). Sa définition se prend donc à son *élection* surnaturelle. Il n'y a pas ici l'ombre d'une détermination raciste.
52. *P.B.M.* § 195 ; ce fragment attribue le renversement des valeurs aux prophètes et non aux prêtres. Est-ce parce que la parole prophétique a, de fait, marqué le langage moral, plus que les codes sacerdotaux ? *G.M.* I § 7 attribue aux « Juifs » en général un tel retournement. Noter que le renversement des valeurs trouve son premier terrain dans le retournement des valeurs *internes* de la tradition juive : pour le prêtre,

force de conviction que parce qu'un peuple entier croit s'émanciper, alors qu'il reste victime de l'intervention sacerdotale qui *dit* aux esclaves leur noblesse, mais il n'a pu surgir aussi que sous la motion de l'idée d'élection qui touche l'existence en sa totalité et annexe la puissance divine à son projet. Seul un peuple *élu* peut ainsi radicaliser la totalité des valeurs sur lesquelles vivent les peuples : point sur lequel apparaît l'interaction de la religion juive sur la morale et de la morale sur l'organisation politique. Le sacerdoce n'invente donc pas tant des valeurs abstraites mises en opposition à d'autres qu'il ne restructure l'ensemble d'un corps social, montrant par là même la suprématie de ses valeurs sur celles des guerriers qui ont conduit à la ruine. Mais sa force est aussi sa limite, que le surgeon chrétien supprimera : l'emprise sacerdotale juive reste limitée aux pauvres d'*une* nation et de sa loi. En ce sens le judaïsme sacerdotal se développe encore dans le cadre national hérité de la Royauté [53]. Il faudra que la soif de domination détruise cette limite pour que le renversement des valeurs soit intelligible à *tous* les pauvres. Seul un autre type de religion (d'élection) pourra supprimer l'obstacle politique — et donc moral.

II. LE JUDAISME CHRETIEN

1. Jésus contre le judaïsme ; le judaïsme vainqueur de Jésus

Autour de Jésus de Nazareth va se produire un des effets les plus remarquables du soulèvement juif des esclaves. Selon une contradiction qui relève de la logique du ressentiment, Jésus va *servir* d'instrument polémique contre le judaïsme sacerdotal de la part des disciples et va prolonger la vengeance juive en lui fournissant un exceptionnel moyen de séduction et d'expansion. D'abord il est instrument : ce qui veut dire que Jésus apparaît comme « ré-agi », passif, objet d'une utilisation par des intérêts qui pensent servir sa cause tout en se servant eux-mêmes ; Jésus n'est donc perceptible qu'à travers un écran, ou par l'image que ses disciples ont donnée de lui. Mais aussi cette image prend forme dans un rapport polémique de forces : le contexte judaïque n'est pas seulement un horizon, extérieur à ce qui a lieu ; il marque cette image au point qu'on peut voir en elle, non pas le contraire (Gegensatz) ou la négation (Verneinung) de la haine juive, mais « sa couronne, couronne du triomphe qui grandit dans la pure clarté d'une plénitude solaire et qui, dans le royaume de la lumière et des hauteurs, poursuit les mêmes buts que cette haine [54] ». Enfin cette construction qu'est le Messie, produite par le ressentiment, fait sauter les limites du sacerdoce juif et permet au ressentiment de prendre le dessus sur les masses païennes. Parce que le creuset où s'élabore une telle construction est la communauté primitive, l'analyse doit partir d'elle. Parce qu'il échappe totalement au ressentiment, le personnage de Jésus doit pour le moment rester dans l'ombre et n'apparaître encore que comme *celui dont il est question* dans le christianisme. Mais s'il est question de lui, c'est parce qu'aussi, dans cette question, autre chose est en jeu.

Le processus par lequel les disciples vont construire leur interprétation de Jésus sert de schéma porteur à l'analyse nietzschéenne du ressentiment aussi bien dans *La Généalogie* que dans *L'Antichrist*. Du coup, reproduisant ce processus tel que Nietzsche le lit, nous reproduisons la première mise en œuvre, aux conséquences historiquement fatales, du soulèvement des esclaves, puisque, la partialité nationale juive se trouvant supprimée, la révolte pourra trouver une extension infinie.

2. Les disciples et la mort de Jésus

La réalité brutale, insensée et donc insupportable à laquelle se trouvent d'abord affrontés les disciples est la *mort* même

« la *grande* époque », celle des Rois, devient époque de décadence, l'exil se change en punition éternelle pour cette grande époque (*A.C.* § 26). Ainsi la vengeance judaïque s'en prend-elle d'abord à son propre peuple et à son histoire, avant de détruire les valeurs des autres peuples.

53. Le rêve de la Jérusalem nouvelle où toutes les nations païennes se retrouveront concrétise ce désir d'un empire juif universel basé sur les ruines des autres Etats païens : mélange de rêve politique et religieux (domination et culte à Jérusalem), cf. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (377), p. 413.

54. *G.M.* I § 8.

de *Jésus* [55]. Extériorité pure et inattendue : le message et l'action de Jésus n'avaient-ils pas promis et réalisé déjà le Royaume, par-delà la mort ? Extériorité scandaleuse : la mort de Jésus n'est pas naturelle, selon les processus d'une désintégration biologique, elle résulte d'une décision judiciaire, donc d'une condamnation qui a réduit celui dont on attendait tout au rang des bandits. Ce deuxième trait conjugué au premier constitue un paradoxe à la fois indéchiffrable et exigeant son déchiffrement ; paradoxe que les disciples auraient dû renoncer à déchiffrer s'ils étaient entrés plus avant dans la praxis de Jésus, puisqu'elle indiquait la seule attitude essentielle : l'acceptation de la vie jusque dans ses faces obscures ; paradoxe que leur faiblesse, opposée sur ce point à l'enseignement de Jésus, a besoin de débrouiller. De vrais disciples dépouillés de tout ressentiment eussent-ils été capables d'acquiescer (comme Jésus ?) à la mort ignominieuse de la croix ; des faibles marqués par le ressentiment éprouvent cette mort comme un scandale qui doit trouver sa raison. Premier trait du ressentiment : l'inaptitude à porter l'*extériorité* brute, ici sous sa forme la plus redoutable, la mort en croix. Second trait du ressentiment lié au premier : recherche du *sens de ce fait*, plus exactement recherche du *coupable* de ce fait : « Qui était-ce ? que s'est-il passé ? » ; « pourquoi en est-il ainsi, précisément ainsi ? » Troisième trait du ressentiment : le fait ne doit avouer son sens que parce que, dans ce fait, est en cause celui qui l'interroge : « un sentiment ébranlé et offensé au plus profond, le soupçon qu'une pareille mort pourrait bien être la *réfutation* de leur cause, le terrible point d'interrogation ». La mort infligée à Jésus ne met-elle pas en question *leur* raison d'être ? Ainsi en est-il du ressentiment : l'incapacité à porter l'altérité engage à lui chercher une raison capable de dévoiler le coupable, parce qu'on craint d'avoir à avouer sa propre inaptitude (coupable ou méprisable) à porter l'altérité. Le ressentiment fait cercle, ou entraîne à une lecture dévalorisante parce que conduite par un sujet dévalorisé à ses propres yeux (*premier moment du ressentiment*).

Il faut donc biffer ce point d'interrogation qu'est la mort de Jésus. Or Jésus ne peut avoir erré, ni fait errer ses disciples : le coupable est ailleurs. Il y en a un : seule

55. *A.C.* § 40.

certitude du ressentiment. Certitude qui constitue le *second moment de la logique du ressentiment* : quelqu'un est cause de la mort sur la croix. Certitude qui ne peut pas passer outre à ce qui l'anime, ou aboutir à la conclusion qui, pourtant, serait celle de l'Evangile : le pardon, le dépassement de la haine dans un acte affirmant la supériorité sans comparaison de la vie sur la mort. Certitude insurmontable parce qu'entrer dans le pardon ce serait aussi, déjà, accepter d'entrer dans la mort à son tour, donc accepter ce que le faible ne peut pas vouloir : affronter sa mort dans une acceptation plus haute et plus désintéressée de la vie. Tel est le paradoxe du christianisme naissant, caché aux disciples : en se laissant accaparer par la mort de leur maître et en exaltant cette mort, ils le trahissent sur le point même qu'il avait le plus clairement indiqué : ne pas se venger, pardonner, refuser l'identification de coupables [56].

L'incapacité à passer outre s'origine dans ce que Nietzsche appelle *la vengeance* ; sentiment moral (immoral) sans doute, mais rationnel (irrationnel) tout autant : « Tout *devait* être ici nécessaire, avoir un sens, une raison, une raison suprême ; l'amour d'un disciple ne connaît pas de hasard. » Sentiment cohérent avec le judaïsme des disciples : il est leur judaïsme continué, celui qui, à l'heure du choix entre l'être et le non-être, préfère trouver un sens qui évite d'affronter les termes du choix et de passer au-delà du dilemme. Mais la recherche d'un sens ne peut aboutir qu'à une construction fantastique (deuxième trait), les disciples ne peuvent se permettre une lutte effective, empruntant les chemins d'une opposition réelle au sacerdoce judaïque. Leur faiblesse réelle va donc instituer une interprétation où triomphera la justice du faible et où sera détruite la fausse supériorité du fort. Le ressentiment devient créateur dès qu'il ouvre à la réaction cette issue interdite par l'action impossible : il crée une interprétation qui change le sens des faits, faute de changer les faits eux-mêmes.

56. *K.G.W.* VIII, 2, 11 (243).

3. L'élévation de Jésus

La reconstruction fantastique désigne d'abord le coupable : « *Qui* l'a tué ? *qui* était son ennemi naturel ? » Cette question jaillit comme un éclair. Réponse : « le judaïsme *dominant,* sa classe la plus haute ». Or la question a la fausse clarté et la rapidité illusoire de l'évidence ; elle mêle deux interrogations qui, de soi, sont distinctes : celui qui l'a tué (première question) est-il son ennemi naturel (deuxième question) ? Mais l'identification permet de prononcer un jugement à portée générale : le cas individuel du coupable se confond avec celui d'un ennemi global. Par là le faible comprend (croit comprendre) la portée de la coalition qui l'écrase et trouve une justification supplémentaire à son désir (dès lors légitime) de vengeance. Jésus est tombé victime *du* pouvoir, de *la* classe dominante. D'où une première interprétation de Jésus par la communauté primitive, celle d'un Jésus révolutionnaire : si le pouvoir n'a pu supporter Jésus, c'est que Jésus était insupportable au pouvoir, *donc* que Jésus apparaissait — et était — l'insurgé contre *la* puissance. Le faible transpose ainsi sa faiblesse chez les puissants : il suppose que le pouvoir établi réagit comme lui-même en supprimant celui qui le menace. Si le pouvoir (soi-disant) puissant a tué Jésus, c'est qu'il en avait peur, *donc* qu'en réalité il est faible. De même que la puissance contestée a condamné Jésus, la faiblesse des disciples doit formuler un jugement sur le coupable. D'où le développement de l'interprétation de la communauté primitive autour du noyau d'un Jésus révolutionnaire : cette interprétation, typique en cela des interprétations du ressentiment, transpose ou déplace, change des accents, plutôt qu'elle ne crée. Ainsi elle va reprendre l'annonce évangélique du Royaume, mais en faisant du Royaume de Dieu une menace et un jugement contre les coupables. Un tel Royaume perd l'actualité de sa présence, pour s'identifier à *un état final,* celui qui viendra confondre la puissance des puissants et rétablir le juste rapport des choses (selon l'appréciation du faible) : de présence il devient promesse, attente. Mais cette faiblesse est compensée par le caractère décisif, ultime de ce Royaume. A ce premier « thème » de l'interprétation primitive s'en ajoute un second : si l'avènement futur du Royaume anéantit la puissance des

puissants, il faut dès maintenant que soit exalté celui que le pouvoir a rabaissé au rang de la canaille. D'où l'élévation de Jésus au-dessus de soi, la tendance à le mettre à part, car le ressentiment ne peut rendre justice qu'en écrasant le coupable et en surestimant la victime. « Leur vengeance fut *d'élever* Jésus à une hauteur excessive, de le séparer d'eux-mêmes ; tout comme autrefois les Juifs, pour se venger de leurs ennemis, avaient exilé leur propre Dieu dans les hauteurs. » De même que la vengeance judaïque à l'heure du choix a préféré à tout prix la survivance, quitte à se servir d'un Dieu séparé de la destinée de son peuple (donc falsifié), de même, devant le choix crucial, les disciples exilent celui qui, pourtant, a fait cause commune avec eux : création d'une distance qui n'a rien à voir avec la distinction aristocratique qui *mesure* la différence, parce qu'ici le sans mesure prend le dessus. Au Dieu unique et sans commune mesure s'adjoint le Fils unique, mis à part. La dénaturation du concept de Dieu amorcée par les prêtres juifs s'accentue donc : l'unicité et la transcendance de Yahvé se font accusatrices de la misère humaine. Car l'élévation du Fils ne peut laisser en place l'image du Dieu unique (troisième aspect) : la logique doit tirer ses conséquences et interroger le mystère divin lui-même : « Comment Dieu a-t-il *pu* permettre cela [57] ? » Elle y répond à sa manière, qui jette la culpabilité sur ce qu'elle interroge : elle introduit, en opposition avec la pointe vive du message de Jésus [58], un rapport de culpabilité entre Dieu et l'homme, par la supposition que Dieu a donné son fils pour le pardon des péchés, comme sacrifice. Logique marquée par l'anthropomorphisme en ce qu'elle mesure Dieu à l'aune de la conscience coupable : non seulement Dieu dépend du péché de l'homme puisqu'il se doit de le sauver, mais Dieu lui-même se fait coupable en son Fils, c'est-à-dire s'identifie à la conscience du faible : se fait faible. Un tel Dieu ramené à la mesure humaine montre le *comble* de sa miséricorde en ce qu'il laisse sacrifier un innocent. Car non seulement la rédemption introduit, dans le rapport (sans rapport selon Jésus) homme-Dieu, un rapport de type judiciaire, mais ce rapport joue à l'envers de sa nature : ici ce n'est pas, comme dans l'exacte justice, le coupable qui

57. *A.C.* § 41.
58. Cf. chapitre suivant.

expie, c'est le non-coupable qui est sacrifié. Logique qui, on le verra, n'a rigoureusement rien à voir avec la pratique et le message de Jésus, mais dont la férocité trahit son inventeur, le ressentiment. Celui-ci multiplie l'injustice (péché) par l'injustice infligée à l'innocent (mort de Jésus en croix). Cette prolifération montre que le ressentiment ne peut arrêter ses effets réactifs et que ceux-ci ne peuvent que s'emparer de toute réalité. La boucle est bouclée : le révolutionnaire (devant les hommes) *est* l'innocent (devant Dieu). La logique a atteint sa fin et révèle, selon l'exclamation qui coupe le § 41 de *L'Antichrist,* son « paganisme épouvantable ».

4. Universelle culpabilité, ou les disciples pris au piège

Car si la boucle est fermée, elle s'est fermée sur l'homme coupable lui-même : le § 21 de la deuxième Dissertation de *La Généalogie* permet de tirer cette conclusion que ne portent pas explicitement les passages présentement analysés de *L'Antichrist.* Si les disciples ont développé une première version du christianisme contre les chefs juifs, si leur logique a atteint par ondes successives la personne de Jésus, l'action rédemptrice qu'ils lui attribuent, l'idée de Dieu et son rapport à l'homme, elle va faire retour à son point de départ : les disciples eux-mêmes, et leur dévoiler progressivement leur situation coupable. Si les autres sont coupables, eux le sont aussi. Si Dieu a racheté l'homme du péché, ce rachat concerne les disciples, parce qu'il concerne *l'*homme : le salut par la croix enferme tout homme dans le péché. Une telle conclusion n'est pas encore tirée (selon Nietzsche) par les disciples eux-mêmes, mais tout est en place pour confondre définitivement toute suffisance humaine. Par la croix, Dieu a fait ce que l'homme ne pouvait pas faire, acte par lequel il sauve sa transcendance au moment même où apparemment il se confond avec l'ignominie... Mais il sauve cette transcendance en abaissant l'homme coupable.

Avec la communauté chrétienne primitive, le soulèvement des esclaves, amorcé par les prêtres juifs, trouve ici une expression nouvelle et cependant en continuité avec le judaïsme. La révolte contre les puissants (la puissance) est sainte, puisque le révolté est élevé au rang de Fils. Donc les faibles sont les

bien-aimés de Dieu. La continuité apparaît dans une semblable dépréciation de ce qui domine, l'originalité en ce que l'opposition n'est plus désormais circonscrite dans le cadre étroit d'une péripétie nationale[59] : *le* cas exemplaire du Crucifié peut développer sa séduction universelle parce qu'en lui tout condamné ou tout faible peut désormais lire son propre destin. Telle est la lecture que fait la communauté d'elle-même.

III. L'INVENTION PAULINIENNE DU CHRISTIANISME

1. Paul : le premier chrétien. Importance d'un cas personnel

« Avant Paul, il n'y avait que quelques sectaires juifs[60] » ; la communauté primitive en effet ne constitue encore qu'une rébellion anarchisante intérieure au judaïsme. Déformant déjà la praxis de Jésus sous la pression de sa propre défense, elle n'apporte pas de rupture décisive. Avec Paul, non seulement la conception hétéroclite des disciples prend « un tour logique[61] », mais la rupture avec le judaïsme s'accomplit : « Que l'on pût devenir chrétien, sans devenir juif auparavant, — voilà *son* invention[62]. » En outre, Paul se détache de l'ensemble des premiers disciples, parce qu'il donne au christianisme l'armature intellectuelle sans laquelle cette religion n'eût pas dépassé l'anonymat d'une secte quelconque : « Le christianisme a promis le royaume des cieux à la pauvreté spirituelle : mais le premier chrétien cultivé et riche en esprit a donné au christianisme sa dialectique et sa rhétorique, sans lesquels il aurait péri par pauvreté spirituelle[63]. »

---

59. C'est pourquoi, si le judaïsme sacerdotal a des traits aryens en ce qu'il impose une loi enserrant la totalité de la vie sociale, le christianisme « est la religion *anti-aryenne* par excellence » en ce qu'il est « l'insurrection générale des opprimés » contre toute espèce de loi : *C. Idoles. Les « améliorateurs » de l'humanité* § 4.
60. *A.* § 68.
61. *A.C.* § 41.
62. *A.-F.I.* 4 (258). Mais le fragment ajoute : « D'ailleurs c'était une erreur : les chrétiens sont quand même devenus juifs. » Rupture qui sauve une continuité, c'est ce qu'il s'agit d'expliquer.
63. *A.-F.I.* 6 (233).

Aucune explication de cette invention n'est possible sans référence à l'inventeur lui-même, donc sans rapporter les doctrines et l'influence pauliniennes au cas personnel, très précisément à la volonté qui a voulu en lui le christianisme. Lecture indispensable pour comprendre Paul sans doute, mais pour saisir aussi la myopie et l'illusion d'une lecture séculaire : si tant d'hommes ont identifié le christianisme au cas de Paul, sans laisser émerger à leur lecture *le* cas de Paul, c'est pour s'être eux-mêmes identifiés à Paul et pour avoir lu dans ses écrits leur propre histoire : « Si l'on avait compris à temps cette histoire, si l'on avait lu, *réellement lu*, les écrits de Paul, non comme les Révélations du " Saint-Esprit ", mais dans un esprit indépendant, loyal et libre, et sans penser en même temps à toute notre détresse personnelle — durant quinze cents ans il n'y eût pas de tel lecteur —, le christianisme aurait vite fait son temps [64]. » Une telle identification rend compte à la fois du succès de l'interprétation paulinienne et de sa crédibilité actuelle : le cas de Paul intéresse en tant que cas dans lequel beaucoup se retrouvent.

La réduction apparente que constitue ainsi une telle lecture ne doit pas tromper : elle s'inspire de thèses générales du nietzschéisme, parfaitement connues et déjà rencontrées. Ainsi de cette thèse qu'aucune grande œuvre ne se développe et ne s'affirme sans un créateur. Le christianisme, s'il se développe dans le contexte d'une pluralité de forces contraires où il trouve un terrain favorable, reçoit son impulsion d'un personnage hors pair : même si le phénomène en son histoire future dépasse (ou recouvre) le fondateur, on ne peut sans contredire Nietzsche omettre la référence à une énergie première [65]. Mais si l'inventeur importe, encore faut-il situer son invention, et comprendre ce qu'au juste il voulut (ou ce qui a été voulu) dans ce qu'il voulut. Ici encore le cas de Paul n'est pas unique et relève d'une autre thèse générale selon laquelle, effectivement, aucun créateur dans l'histoire n'a pu assumer dans son acte les conditions de sa création : approche valable pour les philosophes (Socrate) aussi bien que pour les hommes

64. *A.* § 68. Cf. aussi *A.-F.I.* 4 (220).

65. Ainsi de Socrate par rapport au platonisme, de Luther par rapport à la Réforme, de Rousseau par rapport à la Révolution française.

d'action (Bonaparte) [66]. Affirmant, ces hommes ont affirmé autre chose que ce qu'ils ont voulu, ou, ce qui revient au même, dans leur création se sont affirmées des réalités qui, en rigueur de termes, n'avaient rien à voir avec leur création. Ce débordement de l'acte indique qu'en aucun acte ne peuvent être omises (du point de vue du généalogiste) les conditions de l'acte ou de l'affirmation : même si l'acte ne se réduit pas à ses conditions, il ne peut en être séparé, et ce sont elles qui jettent sur lui une lumière nouvelle. Or, dans le cas de Paul, *l'affirmation théorique et pratique qui, apparemment, nie le judaïsme, ne se développe que grâce à lui.* Le judaïsme est le présupposé du christianisme paulinien, sans cesse présent à sa cristallisation, de même qu'un judaïsme émancipé, donc davantage crédible, en est le résultat.

Si donc l'analyse prend en compte le cas de Paul *tel que lui-même le rapporte,* c'est dans la conscience que la lecture de ce cas offre les raisons de la crédibilité du christianisme [67]. Le fragment 68 d'*Aurore* qui explicite cette analyse conduit notre développement.

2. L'INVENTEUR DU CHRISTIANISME [68]

1. L'histoire hors série de l'âme paulinienne se développe entre une obsession et une transgression de la loi. Par le premier aspect, Paul est *juif* : par éducation et tempérament, il tient à la *distinction* (Auszeichnung), caractéristique du peuple juif tout entier, par laquelle la fidélité à la Loi et au Dieu saint sépare le peuple de tous les autres. Or la

66. Tout en se situant pour la première fois au niveau européen dans la politique moderne, Bonaparte aboutit au réveil et au durcissement des nationalités : *K.G.W.* VIII, 2, 10 (31).

67. Comme le cas de Pascal, dit aussi *A.* § 68, dont les écrits « mettent à nu le destin et les raisons de l'anéantissement futur du christianisme ».

68. « Der Erfinder der Christlichkeit », ou comme en *V.O.* § 81 et 83 « der Stifter des Christentums ». Les textes ne permettent pas d'expliciter une différence conceptuelle entre Christlichkeit et Christentum, employés indifféremment dans le fragment 68 d'*Aurore.* Christlichkeit semble désigner en général la manière d'être chrétien, une attitude commandant une unité de vie. Le mot se trouve dans le fragment 192 pour désigner le comportement chrétien des Français, et dans le fragment 132 pour parler des restes de l'influence chrétienne dans la morale commune. *A.C.* § 39 juxtapose das Christsein et Christlichkeit.

jeunesse de Paul ne témoigne pas seulement de son judaïsme, mais aussi de son excès dans le judaïsme : « Saint Paul était devenu à la fois le défenseur fanatique et le garde d'honneur de ce Dieu et de sa Loi, l'ennemi irréductible et constamment à l'affût de ceux qui transgressaient et mettaient en doute cette loi, dur et méchant avec eux et disposé aux plus sévères châtiments. » Considéré sous l'angle psychologique, ce zèle fanatique éveille le soupçon d'un attachement à la loi susceptible d'une double interprétation : Paul est attaché à la loi comme à une *idée fixe,* mais c'est la loi qui obsède Paul comme une *question* non résolue. Attachement significatif d'un manque de liberté, et d'une absolutisation malsaine de la loi (son accomplissement restait fondamentalement inachevé et inachevable).

Mais cette adhésion fanatique ne manque pas de laisser apparaître un second aspect de l'expérience paulinienne : Paul éprouve sur sa propre personne son incapacité à accomplir la Loi, par sensualité, ardeur, méchanceté haineuse. Or, de même que, sous le premier aspect, la mauvaise ardeur paulinienne faisait corps avec la fausse absolutisation de la Loi, de même, sous le second, l'incapacité subjective à se conformer à la Loi fait corps avec un vice interne à la Loi : d'elle-même *elle appelle sa transgression* et la suscite, en ce qu'elle prouve son caractère irréalisable. La Loi tente le pécheur, si bien que tout en dénonçant « l'inclination charnelle », elle dénonce sa propre limite.

Cette expérience met Paul au cœur de l'expérience juive, puisqu'elle est celle d'une distinction (élection) et de l'impossibilité de vivre cette séparation (transgression de la Loi, offerte par la Loi même). La Loi libératrice se donne pour ce qu'elle est : une prison. D'où l'approfondissement paulinien de la notion juive de *péché,* telle que l'exprime un Inédit de la même époque [69] : « Juif et également paulinien ; il y a une faute religieuse inhérente sans conscience ni volonté. Une infraction à la Loi fonde la faute qu'il faut expier. » En effet la contradiction vécue par Paul lui révèle la profondeur d'un *lien,* antérieur à toute conscience et dévoilé seulement après coup par l'expérience toujours déjà faite de la transgression de la Loi. Mais en même temps, une telle contradiction écartèle sans fournir de solution : la Loi exige obéissance et accule à la désobéissance. Expérience d'une mise en croix qui provoque la haine pour une loi charmeuse et obsédante.

69. *A.-F.I.* 4 (164).

2. Or, pour Paul, la solution va surgir avec *soudaineté* et s'imposer sans discussion : telle est la vision du chemin de Damas [70]. Nietzsche souligne le caractère soudain de cette révélation, et la suspecte au titre de sa soudaineté : cette illumination intérieure provoque un bouleversement qui n'a pas de racine dans la durée ou la maturation, et qui, par là, échappe à l'épreuve de la mise en place des facteurs d'une réelle métamorphose. Car les grands et authentiques retournements passent par une refonte en profondeur de la personnalité ; ils requièrent patience, lutte, silence aussi. « Ce n'est par la force, mais la durée d'un grand sentiment qui fait le grand homme [71]. » Faute de cette patience négatrice du passé et capable de transmuer lentement l'individu, la métamorphose n'est qu'un déplacement des anciennes données ou leur redistribution sur un autre registre. Que la vision relève également de l'*intériorité* soulève les mêmes réticences : ce qui a eu lieu s'est passé « dans sa *tête* ». Paul voit et entend, mais l'événement n'a pas de corps, de dureté objective. « Il fut illuminé par la pensée salvatrice », sans que cette pensée se donne d'abord sous l'aspect du poids le plus lourd, venant peu à peu broyer ce qui s'oppose à elle et à la vie [72]. Cette absence de maturation et de poids objectif explique aussi que Paul lise aussitôt sa vision personnelle comme un événement à portée universelle : « Le destin des Juifs, non, de tous les hommes, lui semble lié à cette idée, à cette seconde d'illumination soudaine, il a la pensée des pensées, la clef des clefs, la lumière des lumières :

70. Rapportée selon des versions différentes dans les *Actes des Apôtres* : 9, 1-9 ; 22, 5-11 ; 26, 9-18.

71. *P.B.M.* § 72. Sur l'importance de la durée pour les grands événements, cf. *A.P.Z.* III De l'esprit de lourdeur ; III Les sept sceaux : « il faut qu'il demeure longtemps suspendu comme une lourde nuée d'orage sur la montagne, celui qui doit un jour allumer la lumière de l'avenir » ; IV L'offrande de miel ; *P.B.M.* § 56 ; § 285 ; *G.M.* Avant-Propos § 7.

72. Le surgissement de la pensée de l'Eternel Retour a été pour Nietzsche aussi soudaine et intérieure, mais sa première figure est celle du poids le plus lourd qui nie ce qui la nie. Pensée légère qui a le poids de l'éternité.

autour de lui gravite dorénavant l'histoire ! » Une telle généralisation, typique des « fondateurs de religion », suppose un manque de considération de la particularité ou de l'unicité de l'expérience, et témoigne de ce grégarisme qui étend indûment à tous l'expérience d'un seul en la proclamant commune. Incapables de reprendre leur vie « heure par heure, jour par jour », les « fondateurs de religion » ne se sont jamais fait des événements de leur vie une affaire de conscience digne de la connaissance : « Qu'ai-je expérimenté au juste ? que s'est-il passé alors en moi et autour de moi ? ma raison est-elle assez lucide ? — Autant de questions qu'ils ne se sont pas posées, et que ne se posent pas non plus nos chers religieux aujourd'hui [73]. » Le succès du christianisme paulinien tiendra précisément à cette volonté de se donner une interprétation décisive, salvatrice des contradictions insurmontables de l'existence, à laquelle peuvent s'identifier les volontés faibles à la recherche d'un semblable salut [74].

3. Le contenu de la solution découverte sur le chemin de Damas tient en un mot : *anéantissement* de la Loi, Vernichtung, terme utilisé 6 fois dans l'aphorisme 68 d'*Aurore*, soit sous sa forme nominale, soit sous sa forme verbale (vernichten), à distinguer de *Ueberwindung* qui n'est jamais employé ici. La *Vernichtung* est non point une intégration par dépassement, mais une mise à distance, sous la poussée d'une négation qui éloigne, le maintien d'une extériorité neutralisante. La loi se trouve écartée, non pas vraiment détruite.

73. *G.S.* § 319. Tout à l'opposé du grégarisme des religions et des morales qu'on voit poindre ici, la formule nietzschéenne est donnée dans le Poème 7 de *Plaisanterie, ruse et vengeance* : « Vademecum, vadetecum ». Chacun est cette étoile qui doit suivre sa propre orbite (*G.S.* § 279), et tel est le fondement du « pathos de la distance » où chacun étant le plus lui-même est sans ambiguïté aussi le plus respectueux d'autrui. Propos qui doit être rappelé à l'encontre du lieu commun sur l'individualisme de Nietzsche, « prophète de l'humanité sans prochain » (comme dit K. Barth, *Dogmatique*, III, p. 250). C'est la religion chrétienne comme on le pressent ici qui individualise et uniformise en généralisant une voie de salut à destination de tous...

74. Ce fragment d'*Aurore* ne fouille pas davantage le processus psychologique de la conversion, sur le chemin de Damas. Un Inédit de l'époque suppose, chez Saul, un sentiment d'admiration jalouse envers les chrétiens, antérieur à la conversion : « L'apparition de Damas avait été précédée par cette pensée : " et si les Chrétiens avaient raison " — et il en avait pressenti les avantages pour son tourment personnel » (*A.-F.I.* 4 [254]). Cette remarque pourrait rendre compte d'un processus d'identification aux Chrétiens par désir de se délivrer d'un fardeau personnel.

Le signe en est que l'anéantissement est produit grâce à une volonté étrangère à celle de Paul : la Vernichtung résulte non d'un acte de sa volonté, mais de l'identification de sa volonté à un autre. Découvrant qu'il a tort de persécuter Jésus (« Pourquoi me persécutes-tu ? »), Paul découvre en Jésus « le destructeur de la Loi », celui qui a déjà anéanti la morale contre laquelle Paul luttait sur le mode de la faire respecter. Sur la croix de la Loi sur laquelle Paul était écartelé, il découvre Jésus qui le délivre de sa propre croix. La Loi est anéantie en ce sens qu'elle est comme recouverte par Jésus.

Recevant sa délivrance d'un autre, Paul perçoit ainsi la *nécessité de la mort du Christ*. Déjà les disciples avaient réinterprété cette mort, en une première version défigurante du message, à la fois parce qu'ils lui cherchent une explication *et* parce qu'ils en font un prétexte d'accusation contre les puissances établies ; ici la mort de Jésus prend une place beaucoup plus centrale : acte décisif du salut, nécessaire pour supprimer *la* Loi (morale) et non plus seulement *une* autorité sociale ou politique. Ce qui contredisait la messianité de Jésus se transforme en sa preuve éclatante ; la mort du Christ prouve l'impossibilité de suivre *la* Loi : « Si la justice s'instaurait grâce à la loi, il serait mort en vain [75]. » « Dieu n'aurait jamais décidé la mort du Christ si un accomplissement de la Loi avait été possible sans cette mort [76]. » Paul se trouve ainsi justifié dans sa propre transgression de la Loi par la mort de Jésus.

Car cette mort signifie la mort de la Loi, et de tout ce qui s'oppose à elle : *la chair*. En effet ce qui se cache sous la Loi et s'oppose à elle n'est autre que la chair. En ce sens chair et Loi s'identifient, en sorte que l'anéantissement de l'une équivaut à l'anéantissement de l'autre. Puisque, par identification au Christ, Paul peut dire : « Je suis mort à la Loi », il peut également prétendre être mort à tout ce qui s'identifie à la Loi. La vie avec le Christ devient donc une vie sans la Loi, sans la chair, sans le péché. Elle est vie sauvée pour autant qu'elle « devient *une* avec le Christ ». D'où une série de conséquences qui apparaîtront bientôt : l'identification du péché

75. *A.-F.I.* 4 (219).
76. *A.* § 68.

et de la chair, le salut par unification de soi avec un autre [77], la divinisation ou la filiation divine de l'homme, qui se développent en une circularité remarquable. Parce que le chrétien est un avec le Fils de Dieu, il ne peut s'adonner au péché sans trahir le Fils de Dieu : « Si je voulais maintenant relever la Loi et m'y soumettre, je ferais du Christ un complice du péché [78]. » Il y a cercle : cercle libérateur, à moins qu'il ne s'agisse que d'un déplacement...

Le cas de Paul trouve sa solution : la Loi est mauvaise (comme l'incapacité à la porter le montrait) ; cette méchanceté doit être anéantie ; le salut consiste à s'identifier à cet anéantissement. Le généalogiste n'a guère de peine à déchiffrer ce qui a lieu : la volonté serve, incapable de porter la Loi parce qu'elle la surévalue, aspire à une destruction du corps de péché en tentant de se donner un état où la paix soit désormais assurée et en somme déjà possible. Mais elle n'y parvient qu'en s'identifiant à la volonté d'un autre, c'est-à-dire en renonçant à être créatrice. N'est-ce point l'attitude de l'homme du ressentiment qui « ne considère désormais plus le monde extérieur que pour y amasser en quelque sorte le bois de son propre bûcher [79] » ?

3. Le christianisme paulinien

Ce qui précède met en place les présupposés à partir desquels l'interprétation paulinienne va se déployer. Pour

77. La logique aurait dû amener Paul à tenir que, par le baptême, la chair étant morte, « notre corps était de ce fait un autre corps, le corps céleste » (*A.-F.I.* 4 [252]). Ce que concluront certains fidèles : d'où les difficultés de Paul quant au statut des corps ressuscités : cf. 1 *Cor.*

78. Nietzsche reproduit inexactement l'*Epître aux Galates* ; mais ces inexactitudes révèlent sa propre interprétation. « En relevant ce que j'ai abattu (la Loi), je me convaincs moi-même de transgression. En effet, par la Loi, je suis mort à la Loi, afin de vivre pour Dieu : je suis crucifié avec le Christ... » (*Gal.* 2, 18 sq.). On voit que, pour le Paul de l'Epître, l'adhésion au Christ n'est pas une substitution de personnalité : Paul reste soumis à la condition pécheresse, de telle sorte qu'il *se* convainc de transgression s'il pèche. Paul, interprété par Nietzsche, contribue directement à rendre le Christ responsable de péché, s'il transgresse la loi. L'instance de la responsabilité personnelle n'est pas omise dans les *Galates,* tandis qu'elle est directement niée au profit du Christ dans *Aurore.*

79. *A.* § 113.

l'essentiel, elle procède par une substitution : à Jésus et à son message, Paul va *se* substituer ; à la bonne nouvelle, va succéder ce que Nietzsche appelle le « Dysévangile » paulinien [80] ; au message de l'ouverture sans réticence à la réalité (Jésus), se substitue celui de la préoccupation de soi et de son salut, processus que résume la formule brutale : « Paul cloua Jésus à sa croix à lui. Sa vie, son exemple, son enseignement, sa mort, le sens et la raison de tout l'Evangile, rien n'existe plus quand la haine eut fait comprendre à ce faux-monnayeur ce qui pouvait seul lui servir » — jugement outré en sa littéralité : mais il rappelle, à propos de Paul, l'affirmation nietzschéenne déjà rencontrée, selon laquelle jusqu'ici, dans la religion, *l'homme s'est toujours occupé de lui-même,* a cherché à guérir la maladie qu'il est *en se donnant* les moyens d'une guérison. Paul, prisonnier de sa question, capture le message qui mettait au premier plan l'oubli de soi et l'ouverture au réel, en l'ordonnant à la recherche de son salut. En tant que fondateur du christianisme, il illustre que « le christianisme a été la forme la plus fatale de la présomption [81] ». Ainsi, alors qu'apparemment Paul exalte Jésus comme source de salut, il fait de Jésus le moyen de sa propre délivrance.

L'existence comme prison : principe de la quête d'un sauveur

Le concept qui, dans la perspective paulinienne, fixe l'image renversée de Jésus est celui du *rédempteur,* typiquement sacerdotal [82] et totalement étranger à la mentalité et à l'optique de Jésus. Celui-ci avait-il seulement l'intention de sauver (erlösen) le monde [83] ? Et d'ailleurs comment eût-il eu, de son vivant, l'idée d'apporter au monde le salut par sa mort ? Comment eût-il pu comprendre son influence sur le monde à partir de sa propre mort ? Bien loin que la mort soit ainsi centrale pour Jésus, elle reste, en tant que réalité le concernant, totalement à l'horizon de son univers, voire même irréelle, alors qu'elle devient pour Paul le point de départ de toute sa

80. *A.C.* § 46.

81. *P.B.M.* § 62.

82. On a vu que le terme de « sauveur » organise le chant sur les prêtres dans *Zarathoustra.* Notre développement s'inspire désormais de *L'Antichrist,* où Nietzsche développe la « genèse du Christianisme » (§ 24).

83. *H.t.H.* II § 98.

réinterprétation et le point d'appui de *son* influence : « Le fait, c'est la mort de Jésus. Reste à l'interpréter [84] », c'est-à-dire à donner une explication qui voile le fait redoutable et l'édulcore. Ce qui pour Jésus ne pouvait être un problème et encore moins la clé de son influence, devient pour Paul ce dont il faut se sauver et qui sert à se sauver. Etrangère à Jésus, mais sacerdotale, la recherche d'un rédempteur ne peut naître que d'une volonté désireuse de se sauver du mal, de la mort, de la précarité, pourtant constitutifs de la réalité. Présupposant l'identification de l'univers à une prison, elle veut celui qui délivre de cette prison, sans parvenir à découvrir que la prison *n'est que* son propre présupposé.

C'est le type de rédempteur paulinien qu'illustre la parabole imaginée par Nietzsche, celle des « Prisonniers » [85]. Un matin, à leur arrivée sur le lieu du travail, des prisonniers découvrent l'absence du gardien, et, tandis que certains vont à leur besogne par habitude, d'autres commencent à jeter des regards de révolte. L'un d'entre eux se déclare alors fils du gardien et annonce aux autres que leurs projets sont connus ; le jugement terrible du gardien va être prononcé contre eux ; toutefois seront quittes ceux qui voudront bien croire en son pouvoir à lui de les sauver (Retten). Les réactions diverses des prisonniers vont dans le sens d'un rejet de la proposition de salut, d'autant plus, dit l'un, que le gardien serait mort — et donc (semble-t-il) qu'il n'y aurait pas de compte à rendre. Au total les prisonniers abandonnent le « fils » à ses proclamations.

Les allusions au christianisme sont transparentes, sans que l'interprétation d'une telle parabole et son sens ultime en en soient plus clairs, comme l'exige le genre même de la parabole qui illustre moins des vérités intemporelles qu'il ne s'adresse à une liberté en situation. Si l'on se laisse informer par le jeu des images, deux choses frappent : d'abord l'image de la prison, cadre normal de la vie des intéressés ; ensuite l'indifférence des prisonniers aux propositions de salut du fils (réponses narquoises ou négatives), haussement d'épaules final et, en conclusion, abandon du fils, dont la raison serait sans doute la dernière invoquée, par plusieurs à la fois : croire au fils serait devenir *ses* prisonniers à lui, ce qui ne changerait

84. *K.G.W.* VIII, 3, 14 (57).
85. *V.O.* § 84.

rien à la situation première. A quoi bon en effet la foi en un Sauveur, *si* la condition de l'homme est celle d'un prisonnier ? La prison qu'est l'existence n'en sera-t-elle pas moins prison ? le silence du gardien qui enveloppe d'une façon si remarquable tout ce récit, n'en serait-il pas moins profond ? — Ainsi se trouve retournée la présupposition de toute une partie de l'apologétique chrétienne, formulable ainsi : parce que l'homme est prisonnier, il a besoin d'un libérateur. La difficulté n'est pas tant dans l' « invention » de ce Sauveur ou dans l'inefficacité de son intervention (le problème de la prison se trouve simplement déplacé), mais dans l'*a priori* qui veut que l'existence soit comprise comme prison. Car une volonté qui veut un sauveur ne se veut-elle pas d'abord prisonnière ?

C'est bien parce que le thème de la prison est au centre de cette parabole qu'elle nous paraît trouver son cadre normal d'interprétation par rapport au christianisme de Paul, et non par rapport à Jésus [86] ; celui-ci n'a jamais menacé les hommes du jugement terrible de la divinité, il ne s'est pas non plus présenté comme « fils » et n'a pas demandé foi en lui. Tous ces traits relèvent de l' « invention » paulinienne, et, naissant d'une volonté serve, tendent à l'asservissement des volontés. Le mouvement de la parabole va donc moins à ridiculiser le « sauveur » (les prisonniers ne rient pas de lui) qu'à faire lever un doute sur la réalité de la prison elle-même.

Il faut d'ailleurs remarquer que c'est le fils qui, au début de la parabole, prête aux prisonniers des intentions de révolte : eux se répartissaient en travailleurs et en désœuvrés narquois, sans manifester d'intentions rebelles. Mais il faut bien que le Sauveur commence à persuader du besoin et de la nécessité du salut, donc fasse apparaître à la fois que l'existence est une prison *et* qu'on a déjà toujours voulu s'en délivrer — en vain. En effet toute l'entreprise du salut et l'élaboration de la figure du rédempteur ne prennent sens que sur la base d'une pré-interprétation de l'existence. C'est cette pré-interprétation qui développe sa logique en inventant la figure du rédempteur.

86. D'autres indices littéraires vont dans le même sens ; ainsi le contexte, puisqu'au § 85 il est question de Paul à propos du petit nombre des élus (autre prison !), et sans doute aussi au § 83 (« le fondateur du christianisme »).